Vol. IV. Maggio 1928 N. 3.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

GIORGIO LA PIANA: **L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'Impero.**

VI. — **Gli Ebrei a Roma - Quartieri giudaici - Sinagoghe e cimiteri.**

VII. — **I privilegi degli Ebrei e i culti ufficiali: il proselitismo giudaico a Roma.**

FELICE BATTAGLIA: **La potestà pontificia nel trecento.**

" Mundus immundus „ — I carismi — L'universalità cristiana. Note di ERNESTO BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Sicure ormai, per l'ampia e solidale simpatia riscossa, del loro avvenire, RICERCHE RELIGIOSE si propongono nel 1928 di curare con sempre più sagace esperienza l'attuazione del loro programma, che è, a venti anni precisi di distanza, quello medesimo bandito dalla *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* e dai periodici minori che le successero: instaurare e divulgare in Italia le discipline storico- e filosofico-religiose.

Le difficoltà che tale programma ha incontrato ed incontra, non occorre evocarle e segnalarle. Potranno esserlo forse un giorno.

Oggi è, semplicemente, l'ora dell'assiduo, ininterrotto lavoro. RICERCHE RELIGIOSE raccolgono ormai intorno a sè così volenteroso manipolo di collaboratori e così vasta schiera di amici, da poter riguardare l'avvenire con soddisfazione e fiducia.

Esse si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante tutto » anzi « a ragion di tutto » — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

L'IMMIGRAZIONE A ROMA

NEI PRIMI SECOLI DELL'IMPERO

VI. — Gli ebrei a Roma - Quartieri ebraici - Sinagoghe e cimiteri.

Le condizioni sociali, la posizione giuridica, la situazione religiosa degli Ebrei a Roma erano diverse da quelle di tutti gli altri gruppi stranieri (1). La completa identificazione di religione e di nazionalità nella coscienza giudaica rappresentava il risultato di tutto lo sviluppo religioso di Israele, come organismo rivelato di dottrine e di leggi garantenti alla razza, in armonia col piano divino discoperto ai figli di Israele attraverso i profeti e i sapienti, un posto unico nella storia universale. La religione ebraica fu una religione nazionale e tale sempre rimase : ma le naturali postulazioni del suo sviluppo monoteistico la condussero inevitabilmente ad assumere anche il carattere di una religione universale. I maestri religiosi di Israele composero il conflitto sussistente fra i due antitetici caratteri, il nazionale e l'universale, della religione, diversamente dai culti di mistero e dalle religioni soteriche del mondo ellenistico-romano, le quali ricorsero

(1) Sulla comunità giudaica di Roma, oltre i capitoli sintetici nelle note storie della Schürer, dell'Ewald, del Graetz, esistono parecchie indagini monografiche, che ne tracciano la storia dalle origini ai nostri giorni: A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 voll. 1893 ; H. Vogelstein e P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 voll. 1896 ; F. Huidekoper, *Judaism at Rome*, 2° ed. 1877 ; E. H. Hudson, *A History of the Jews in Rome*, 1882 ; G. Blustein, *Storia degli Ebrei in Roma*, 1921. Altri saggi studiano solamente il periodo più antico o, in generale, il giudaismo nel mondo greco-romano : A. Bludau, *Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert*, 1903 ; M. Radin, *The Jews among the Greeks and Romans*, 1915 ; e l'opera più tosto caotica, ma pur sempre utile, del Manfrin, *Gli Ebrei sotto la dominazione romana*, 3 voll. 1888-1892. Ma le due precipue fonti per la conoscenza del Giudaismo nell'epoca romana sono F. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 2 voll. 1914, esauriente esposizione della condizione giuridica, economica e sociale degli Ebrei e la grande opera recente di Giorgio F. Moore, *Iudaism in the First Centuries of the Christian Era* : the Age of the Tannaim, 2 voll. 1927, l'indagine più ricca e più autorevole sul contenuto e il valore dell'insegnamento e delle tradizioni del Giudaismo, delle sue dottrine, della sua morale, della sua pietà e delle loro implicazioni sociali.

ad un processo di inclusione e di identificazione di dei e di miti, il cui sbocco fu un panteismo filosofico e religioso. Jahvè era l'Iddio di Israele, e Israele, il popolo di Jahvè. Ma non v'è altro dio al di fuori di Jahvè, creatore e sovrano dell'universo. I condottieri religiosi di Israele, « quanto meno dall'ottavo secolo in poi, insegnarono che il vincolo esistente fra Jahvè e Israele aveva questo di peculiare, che era stato creato dalla sua scelta e poggiava su un patto i termini del quale erano stati da Lui prescritti e da Israele accettati. L'elezione in virtù della quale Israele solo fra tutte le nazioni della terra è stato assunto a popolo di Jahvè, ecco la gloriosa prerogativa d'Israele (1) ». La religione di Jahvè sarà un giorno la religione di tutto il genere umano ed Israele è chiamato ad essere « lo strumento per l'impresa : è il profeta di Jahvè fra le genti. » Jahvè « l'ha destinato a questa alta missione, imbevendolo del suo spirito e affidandogli il suo messaggio ; lo sostiene in mezzo alle difficoltà e agli scoraggiamenti finchè abbia raggiunto il finale successo ; deve essere la luce delle nazioni, affinchè la salvezza di Dio sia tanto vasta quanto il mondo » (2). Nel dì del trionfo gli ebrei non perderanno le loro prerogative : al contrario l'universalità religiosa segnerà l'apogeo nazionale. « Saran chiamati i sacerdoti del Signore, e gli altri popoli li serviranno nelle cose temporali, come gli ebrei sono i loro ministri nelle cose sacre » (3).

Gli israeliti, portarono con sè nella Diaspora la consapevolezza del loro alto destino etnico, scaturiente dalla loro religione. Vivendo fra pagani, organizzarono la loro vita associata a norma delle loro leggi e delle loro tradizioni religiose. Esistesse ancora o no uno stato giudaico indipendente in Palestina, la loro coscienza religiosa non era cambiata, le loro speranze non erano affievolite : al contrario, la scomparsa dello stato politico ebraico indusse più che mai gli ebrei a scoprire nella loro pratica e nella loro organizzazione religiosa il centro della loro individualità nazionale e della loro coscienza etnica.

---

(1) Moore, I. p. 222.
(2) *Ib.* 228.
(3) *Ib.* 230.

Era naturale che la vita associata degli ebrei nella Diaspora, poggiata su tale fondamento, si andasse organizzando su un piano difforme da quello degli altri gruppi o di indigeni o di stranieri. Mentre in seno agli altri gruppi immigrati l'esercizio dei culti originari non ostacolava la partecipazione a tutte le espressioni dell'attività sociale ed economica o l'intervento nei culti ufficiali cittadini e statali, per gli ebrei la religione era qualcosa più che una forma di culto, implicando una serie di tassative prescrizioni disciplinanti i rapporti sociali ed economici, perfino anzi i gesti più familiari della vita quotidiana, come il mangiare, il bere, i contatti personali. Quando la prima comunità giudaica cominciò a costituirsi in Roma, nel secondo secolo av. Cr. (1), gli ebrei avevano già alle loro spalle una diuturna esperienza di immigranti in regioni straniere. Sotto il pungolo delle più eterogenee circostanze, superando ostacoli e opposizioni di ogni natura, essi erano riusciti dovunque, *de jure* o *de facto*, a mantenere integro il valore delle loro leggi e la costituzione di gruppi autonomi, dovunque il loro contingente lo consentisse. Lo stesso accadde a Roma. Finchè la nazione giudaica ebbe la sua concreta configurazione politica in uno stato alleato della repubblica, Roma non avrebbe potuto contestare agli ebrei dimoranti nella città, quali stranieri, o *peregrini* o di ceto servile, la consuetudinaria libertà di praticare la loro religione e di osservare tutti gli usi imposti dalla loro legislazione sacra.

Il gruppo giudaico però sollevava un delicato problema. Dal momento che motivi religiosi inducevano gli ebrei a non partecipare ai culti ufficiali e a non osservare le copiose prescrizioni legali relative a giuramenti e a cerimonie rituali che conferivano un carattere e una sanzione religiosi a tante delle manifestazioni ufficiali, sociali ed economiche, dell'attività collettiva

---

(1) Non sembra probabile che un considerevole nucleo giudaico si sia costituito a Roma prima del tramonto del II sec. av. Cr. Non merita credito la tradizione che nel 139 av. Cr. ci fosse stata una espulsione degli ebrei da Roma, per il loro proselitismo (« sacra sua tradere conati erant » Nepoziano, epitomatore di Valerio Massimo, *Epit.* III. 3.3). Secondo il Friedländer, *Sittengeschichte* III. 177, si sarebbe trattato unicamente di ambasciatori spiccati dai Maccabei. Juster, II. 169 e s.

(quali i procedimenti giudiziari e la stipulazione dei contratti), la tolleranza religiosa concessa agli immigranti ebrei postulava una lunga serie di privilegi e di esenzioni, senza parallelismi nel regime fatto agli altri gruppi stranieri. Una speciale concessione fu necessaria per questa più larga interpretazione del principio della tolleranza religiosa: e anch'essa fu elargita dai Romani. Sembra abbia assunto una formulazione giuridica più precisa sotto Cesare e raggiunse la sua stilizzazione finale, per ciò specialmente che concerneva i culti ufficiali, sotto Claudio, il quale sanzionò formalmente i privilegi religiosi degli ebrei. Distrutto il Tempio e scomparso lo stato ebraico, tali privilegi non furono annullati. Le concessioni garantite alla religione nazionale non risentirono dei cambiamenti politici sopravvenuti in Palestina, e la condizione giuridica degli ebrei della dispersione non oscillò col variare delle fortune dello stato ebraico.

In grembo ai nuclei giudaici costituiti sulle rive del Tevere noi cogliamo i tre caratteri salienti che contrassegnano i gruppi stranieri a Roma: la concentrazione in determinati distretti, l'associazione religiosa, i rapporti stretti con la terra di origine. Dai tempi di Pompeo, che, conquistata Gerusalemme nel 62 av. Cr., trasportò a Roma migliaia di prigionieri palestinesi, perchè fossero venduti come schiavi, gli ebrei della Palestina formarono sempre una parte preponderante della comunità giudaica romana. Ma di fatto, come osserva Filone (1), molti Romani che ne acquistarono preferirono affrancarli, trovandoli più inquieti che utili, data la loro ostinazione nel rifiuto di vivere e di lavorare come e insieme agli schiavi pagani. Dai tempi della repubblica, in una con gli ebrei venuti spontaneamente dalle varie città della dispersione per motivi finanziari o di altra natura, Roma contava numerosi liberti di origine o di discendenza palestinese, cittadini romani, i quali sembra spiegassero una parte di qualche rilievo nei subbugli del periodo clodiano e nelle guerre civili che posero un termine al regime repubblicano (2). Nell'età imperiale,

(1) *Leg. ad Caium*, ed Mangey, II. 568.
(2) Cicerone, *Pro Flacco*, *passim*.

dopo la guerra culminata nella distruzione del Tempio (70 av. Cr.) e di nuovo dopo le insurrezioni, prima sotto Traiano, poi sotto Adriano (135 av. Cr), che condussero ad una più spietata dispersione della razza d'Israele e alla trasformazione di Gerusalemme in colonia romana col nome di Aelia Capitolina, contingenti anche più numerosi di prigionieri ebrei furono portati dalla Palestina a Roma. Molti furono impiegati dal governo nella costruzione dei monumenti innalzati dagli imperatori ad abbellimento della città : molti però, o mercè i loro sforzi o mercè il generoso appoggio della comunità giudaica, conseguirono la libertà e ampliarono le fila del gruppo romano.

La più antica colonia giudaica a Roma ebbe sede nel Trastevere, dove la maggiore parte dei gruppi orientali avevano i loro quartieri (1). Durante il primo secolo dell'era nostra altri gruppi giudaici si raccolsero nella Suburra (2), sui margini del Campo Marzio, vicino alla Porta Capena. L'ultimo, ai tempi di Giovenale, doveva costituire il quartiere più tipicamente giudaico di Roma. In base alle fonti contemporanee, si può calcolare che quando Tiberio espulse gli ebrei da Roma nel 19 d. Cr. essi toccavano la cifra di cinquantamila, su una popolazione totale di poco più che un milione. Pochi anni più tardi essi erano di nuovo altrettanto numerosi e sui cinquantamila sembra essersi aggirata sempre, con lievi oscillazioni, la colonia giudaica della metropoli. La concentrazione in speciali quartieri non era imposta dalla legge e la libertà loro non aveva quelle limitazioni sanzio-

---

(1) Il quartiere ebraico era sulle pendici del Gianicolo. Una lastra commemorativa, che ricorda « Jasone due volte arconte » (De Rossi, *Diss. Accad. Arch.* ser. II. vol. II. p. 26), trovata colà, sembra indicare il posto occupato dagli ebrei del Trastevere. Marucchi, *Di un nuovo cimitero giudaico*. Roma, 1887, p. 7.

(2) Più tosto nella zona superiore, che nella inferiore, lambendo forse l'« agger Servi Tulli » dove, secondo una iscrizione, esisteva una sinagoga. L'iscrizione ricorda un fruttivendolo P. Corfidio Signino, un pagano che aveva la sua botteguccia vicino alla sinagoga (« pomarius de aggere a proseucha », CIL. VI, 9821). Par poco probabile che il quartiere giudaico si stendesse dalla Suburra alla Porta Collina. O il gruppo dell'« agger » costituiva un nucleo topograficamente distinto dal Syburiensis o là c'era solo la sinagoga.

nate più tardi in periodo cristiano (1). Ne fu causa più tosto l'affinità naturale, la stessa pedantesca meticolosità delle prescrizioni relative ai cibi e ai contatti con i pagani. La comunità giudaica a Roma, come altrove, rivestiva così per la sua coesione come in virtù dei suoi istituti un carattere di permanenza in aperto contrasto con gli altri gruppi stranieri, la cui formazione e il cui organismo erano in un permanente stato fluttuante e in pericolo di esaurimento, mancando nuovi elementi che prendessero il posto dei vecchi, assorbiti dal mescolamento etnico romano. Fatte poche eccezioni le famiglie giudaiche rimanevano di generazione in generazione fedeli alle loro tradizioni e parentele etniche : la loro ἀμιξία le preservò dall'essere assorbite da altre razze e premunì il loro gruppo dal dissolvimento per inanizione.

Il privilegio di vivere secondo le leggi dei padri, supponeva il diritto degli ebrei di istituire associazioni proprie. In una comunità retta da una legge religiosa, qual' era ogni comunità giudaica, simili associazioni dovevano assumere automaticamente una forma religiosa : il che rispondeva alla legislazione romana, la quale consentiva solamente associazioni con programma religioso. Tali le sinagoghe ebraiche a Roma. Il vocabolo greco « sinagoga », che nel giudaismo ellenistico una lunga tradizione aveva applicato alle assemblee religiose giudaiche, già prima del cristianesimo era stato assunto a designare normalmente una istituzione pubblica (2). Nel mondo della dispersione « sinagoga » significò non solamente l'edificio nel quale si tenevan

---

(1) Solamente in periodi di repressione troviamo imposizioni simili sugli ebrei, come nel caso di Flacco il quale, sotto Caligola, costrinse gli ebrei di Alessandria ad abbandonare uno dei due grandi quartieri da essi abitati per chiudersi nell'altro (Filone, *In Flac.*, 8). A Sardi gli ebrei chiesero essi stessi di poter abitare quartieri propri.

(2) Moore, I. 281 e ss. La genesi remota della sinagoga può essere riportata allo « spontaneo aggregarsi degli ebrei in Babilonia o in altre terre d'esilio nei sabati e nell'epoche delle vecchie feste stagionali o nei giorni di digiuno, per incoraggiarsi a vicenda nella fedeltà alla loro religione in mezzo al paganesimo e per confortarsi nella speranza della liberazione » (p. 283). Già prima del cristianesimo la sinagoga era divenuta una istituzione pubblica, con un edificio proprio, avendo raggiunto una posizione indipendente come sede di un culto specifico e di una regolare istruzione religiosa, che è sua parte eminente. V. S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 1922, p. 103 e ss., « Gemeinden und Synagogen » « Das Leben in der Gemeinde » e « Das Leben in der Synagoge » p. 159 e ss.

le adunanze religiose, ma a volte tutta una comunità giudaica cittadina. Là dove gli israeliti eran pochi ed esisteva soltanto una προσευχή o luogo per le adunanze religiose, simile identificazione era naturale e non poteva creare impressione: ma nelle città grandi, dove gli ebrei erano numerosi, distribuiti in parecchi quartieri, con parecchie sinagoghe, la necessaria distinzione fra un gruppo raccolto in un luogo appropriato e l'insieme della comunità impose una diversa terminologia tecnica (1). Sicchè nella Roma imperiale « sinagoga » fu designazione che indicò i gruppi singoli che costituivano associazioni speciali nella più larga comunità giudaica (2).

Per i romani una sinagoga giudaica era un « collegium » religioso di un culto straniero, costituito sul tipo degli altri « collegia » addetti a divinità straniere e autorizzati dalla legge. Ma

---

(1) Lo Juster osserva giustamente che i molteplici termini adoperati per indicare le organizzazioni giudaiche, πολίτευμα, πολιτεία, κατοικία, θίασος, προσευχή, σύνοδος, συναγωγή, στέματος, ἔθνος, λαός *universitas*, *corpus*, o, senz'altro, *Judaei* o οἱ Ἑβραῖοι, si equivalevano in quanto esprimevano lo specifico carattere nazionale dei gruppi giudaici. Egli osserva in più che sussisteva fra gli uni e gli altri una differenza: « parmi celles-ci une partie montrent, peut-être, les rapports politiques entre la ville et la communauté; à cette disparité de nom répond, peut-être, une varieté dans les détails de l'organisation intérieure » (I. 416). A me sembra più tosto che la distinzione fra esigue comunità di un solo gruppo e comunità numerose ripartite in più gruppi sia capitale nella interpretazione precisa dei vocaboli. Purtroppo sappiamo poco o nulla della organizzazione interna di comunità imponenti come quelle di Antiochia e di Alessandria. L'ultima, con la sua burocrazia accentrata, sembra essere stata unica. Di Roma sappiamo di più: ma il suo organismo è su un altro piano.

(2) Lo Juster ha impugnato, con solidi argomenti, la tesi del Mommsen che i privilegi di cui godevano gli ebrei spettassero alle sinagoghe, quali associazioni religiose, e non alla nazione. Ciò non vuol dire però che le sinagoghe non rivestissero carattere corporativo, anche se esse poggiavano su un privilegio generico concesso alla nazionalità giudaica, anzichè su singoli privilegi concessi a ciascuna. Lo Juster preferisce chiamare le sinagoghe romane, « parrocchie », per analogia con la posteriore organizzazione cristiana. Il termine mi pare ambiguo. Fa pensare infatti ad unità territoriali, nel senso che gli ebrei di un distretto sinagogale dovessero appartenere tutti alla medesima sinagoga e che sul rispettivo distretto la sinagoga possedesse una piena giurisdizione religiosa. Non è affatto sicuro che così fosse a Roma: al contrario, i nomi di alcune sinagoghe romane lascian supporre che fossero costituite di ebrei esercitanti la medesima professione, o della stessa origine, o della medesima condizione sociale o provenienti dal medesimo luogo. È ben difficile ritenere che le sinagoghe dei Vernaculi, o dei Calcarienses, o dei Tripolitani, costituissero delle unità territoriali. A Gerusalemme stessa esistevano parecchie sinagoghe all'ombra stessa del tempio, anzi nello stesso suo recinto, ma si trattava di associazioni volontarie, senza alcun carattere parrocchiale. La prevalenza dell'elemento palestinese nel mondo giu-

mentre per molti dei suoi aspetti esteriori la sinagoga non appariva difforme dai collegi pagani, in realtà una differenza sostanziale ne la distingueva (1). Ogni collegio possedeva uno statuto o costituzione, nel significato moderno, sottoposto alla approvazione del governo, il quale concedeva l'autorizzazione. Le sinagoghe al contrario si costituivano in virtù del privilegio generale concesso alla nazione giudaica, e i membri traevano il diritto di farne parte dall'appartenenza alla loro razza, sicchè solamente gli ebrei potevano aggregarsi ad una sinagoga, mentre l'aggregazione ai « collegia » seguiva norme del tutto diverse.

Il tratto differenziale saliente è però nella maggiore ampiezza delle funzioni sinagogali. La sinagoga infatti possedeva un organismo amministrativo, pedagogico (2), giuridico proprio, e

---

daico romano fa pensare ad una organizzazione analoga, sebbene nella dispersione la sinagoga assumesse necessariamente importanza maggiore che a Gerusalemme, deve il tempio era centro del culto. Senza dubbio ogni fedele israelita a Roma frequentava una sinagoga e il più delle volte questa doveva essere la più vicina al suo domicilio. Ma che i membri di alcune almeno fra le sinagoghe dovessero venire da quartieri diversi, è più che probabile. Il che finì con l'accentuarne il carattere corporativo, col risultato di far loro prendere la forma esterna di un « collegium ».

(1) Si è molto discusso il problema se le sinagoghe rivestissero la figura giuridica di collegi. Il Mommsen, partendo dal falso presupposto che dopo il 70 la nazione giudaica fosse, come tale, estinta, sostenne che dopo quell'anno le comunità giudaiche non possedettero più alcun titolo legale, e che a norma della legislazione generale sui « collegia » solo le associazioni giudaiche o sinagoghe furono riconosciute. Il Renan aveva già sostenuto dal canto suo che l'organizzazione delle comunità giudaiche era disciplinata sul tipo delle associazioni greche e romane, e questa teoria, accolta da molti teologi, prevalse anche fra gli storici. Il Ramsay concludeva senz'altro che dopo la distruzione del Tempio « sinagoga » fu un puro sinonimo di « collegium », applicato alle associazioni giudaiche. Lo Schürer al contrario sostenne che il termine di « sinagoga » fu adottato dalle associazioni giudaiche quando i loro membri divennero cittadini della πόλις in cui vivevano. Lo Juster (I. 418) impugna così le premesse come le conclusioni di tutte queste teorie, e reputa invece che le sinagoghe non assursero mai alla condizione di « collegia » giuridicamente intesi, ma furono e rimasero sempre associazioni etnico-religiose basate sui privilegi garantiti alla nazionalità giudaica, sopravissuti anche alla caduta di Gerusalemme. Ed è giusto. Ma la speciale configurazione giudaica e le caratteristiche funzioni delle sinagoghe, non impedirono che, alcune di esse quanto meno, assumessero al cospetto del pubblico e forse nella estimazione stessa degli ebrei tutte le forme esterne dei « collegia ».

(2) La funzione educativa costituiva « il più saliente tratto » della sinagoga (Moore, I. 284) : qui, aggiungo, la sua differenza specifica. Il Moore ne fa il dovuto conto : « per gli ebrei la sinagoga era un luogo per la formazione nelle verità e nei doveri della religione rivelata, chè nello impartire come nel ricevere l'istruzione teologica, come nella lode e nella preghiera con cui tributavano onore a Dio, compivano un atto cultuale ». « Agli occhi dei greci la sinagoga faceva pensare

spiegava, così direttamente come mediante l'organo centrale del potere associato, non solo un'autorità religiosa e morale sui suoi membri, bensì anche una forma di giurisdizione civile nel sanzionare contratti e nel comporre dissensi, esercitava perfino una certa giurisdizione criminale con il diritto di infliggere penalità autorizzate dai pubblici poteri. In breve le associazioni giudaiche, in complesso, possedevano di fatto tutti gli elementi essenziali di organizzazione e di governo spettanti ad una città, e non solamente le loro apparenze, come i « collegia » (1). Si aggiunga che i « collegia » erano istituzioni autonome, ciascuno viventi una vita separata, fuori da ogni collegamento ufficiale di dipendenza o di gerarchia con le altre associazioni del medesimo culto e della stessa nazionalità. Mentre tutte le sinagoghe giudaiche di Roma formavano insieme la comunità ebraica della metropoli, impersonata da un potere centrale, investito di definite mansioni: a propria volta la comunità giudaica di Roma rappresentava una parte integrante della nazione giudaica, cui era vincolata non solamente dalla comunanza della fede e delle leggi, delle tradizioni e delle speranze, bensì anche da una tal quale subordinazione alle autorità centrali del giudaismo, sinedrio, patriarchi o i grandi maestri delle scuole più famose.

A somiglianza dei « collegia » le associazioni giudaiche fruivano del diritto di innalzare edifici per il culto, scuole, cimiteri. Potevano ricevere « donaria », ma, per lo meno fino al tempo di Marco Aurelio, nè all'uno nè all'altro tipo di associazione era consentito di accettar legati, il che fra l'altro mostra come l'assimilazione giuridica della sinagoga ai « collegia » era spinta fin dove lo permetteva la tradizione legale di Roma (2). Come in

ad una scuola di filosofia. Le purificazioni e le preci preliminari alla lettura e alla esegesi dei testi sacri non mancavano di affinità con gli usi di conventicole religiose e filosofiche elleniche, come quella dei pitagorici » (Moore, I. 285, 284).

(1) Juster, II. 90 ss.; S. Krauss, 159 ss.

(2) Anche dopo Marco Aurelio il diritto di ricevere legati fu talora limitato, alle sinagoghe. Un editto di Caracalla del 213 vietò alla « universitas » giudaica di Antiochia di ricevere un legato di una tale Cornelia Salvia. Ma si trattava di provvedimenti eccezionali, per casi specifici. Juster, I. 432.

tutte le altre associazioni romane, i fondi della sinagoga provenivano dai contributi fissi degli aggregati e dai « donaria » offerti per le opere di culto, delle feste, dei cimiteri. Difformemente dalla prassi dei « collegia », il contributo di ogni membro della sinagoga era proporzionato ai suoi mezzi e una parte rilevante dei fondi era consumata per uno scopo che non trovava analogia nei « collegia » e precisamente per il soccorso dei poveri della comunità.

Oltre quel che ci è genericamente noto a proposito delle sinagoghe giudaiche nella diaspora greco-romana ben pochi ragguagli ci sono pervenuti sul carattere specifico e l'organizzazione delle sinagoghe a Roma durante i primi tre secoli dell'impero. E quasi tutto proviene dalle epigrafi e dai frammenti recentemente ritrovati nelle catacombe giudaiche, le quali hanno fornito un materiale considerevole che illumina un po' le istituzioni e la vita della comunità giudaica di quel periodo (1). L' imponenza numerica di questa e la circostanza che i suoi membri erano raggruppati in vari quartieri spiega la copia delle sinagoghe a Roma. Ne conosciamo già tredici per nome ed altre potrebbero apparire di su gli scavi della catacomba ultima rinvenuta sulla via Nomentana. Ecco questi nomi: 1. τῶν Αὐγουστεσίων, la sinagoga dedicata all'imperatore Augusto ; 2. Ἀγριππησίων, dedi-

---

(1) L'epigrafi giudaiche di Roma formano di già un « corpus » considerevole, di qualche centinaio di numeri. Nel CIG. IV. 9894-9926 e nel CIL VI. 29756-29763 sono state raccolte quasi tutte quelle note al momento della pubblicazione dei volumi. Una nuova raccolta ne fu compilata, comprese quelle rinvenute fino al 1895, dal Vogelstein e dal Rieger (VR), in appendice al I. vol. della loro storia (pp. 459-482). Qualcuna ne fu dimenticata (Juster, I. 181 n.). Quelle scoperte più tardi son disseminate nei vari periodici archeologici romani: « Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana » (NBAC), 1899, p. 252 ; 1900, p. 311 ; « Bullettino della Commissione archeologica comunale » (BAC), 1900, pp. 223-225 ; « Notizie degli Scavi » (NS), 1900, p. 88. Le epigrafi rinvenute nelle catacombe di Monteverde dal 1904 in poi, furono pubblicate in parte da N. Müller. Gli originali sono raccolti ora nelle nuova sala giudaica del Museo Laterano a Roma. Una silloge ne fu per la prima volta pubblicata da Schneider-Graziosi nel NBAC, 1915, pp. 13-56. Una più completa edizione con riproduzioni fotografiche, ne è stata ricavata dai manoscritti di N. Müller (1912) e pubblicata con commento storico e filologico (*Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom*, entdeckt und erklärt von N. Müller hrsg. v. N. A. Bees, Leipzig, 1919). Poche altre, rinvenute nella medesima catacomba, furono pubblicate da R. Paribeni in NS, 1919, pp. 60-70 ; 1921, p. 358. Anche quelle ritrovate nella catacomba della Nomentana sono state edite dal Paribeni, NS 1920, 143-155.

cata ad Agrippa ; 3. τῶν Βολουμνησίων, dedicata a Volumnio ; 4. τῶν Ἡρωδίων, forse dedicata ad Erode ; 5. τῶν Καμπησίων, cioè degli abitanti del Campo Marzio ; 6. τῶν Σιβουρησίων, del quartiere della Suburra : 7. τῶν Βερναϰλησίων o Βερναϰλώρων o *Vernaculorum*, cioè degli schiavi ebrei nati a Roma ; 8. τῶν Καλϰαρησίων, o *Calcarensium*, operai delle calcare ; 9. Τριπολειτῶν dei tripolitani ; 10. τῆς Ἐλαίας, di quei da Elea ; 11. τῶν Ἑβρέων, degli Ebrei ; 12. Σεϰήνων, dei Sekeni ; 13. di Calabria (1). Le prime quattro esistevano indubbiamente nei primi anni dell'impero, ma delle altre non sappiamo quando furono costituite. È certo però che esistevano prima del quarto secolo. Nè, ad eccezione della sinagoga degli augustani, possiamo individuare il loro posto. Sembra che non tutte fossero nei limiti dei

---

(1) La lista delle sinagoghe giudaiche data dello Juster (I. 515) annovera solamente nove titoli e quella del Krauss, dieci (p. 250). I riferimenti di tutte le epigrafi note, comprese quelle pubblicate dal Paribeni ed omesse dal Krauss, danno questo novero :

1ª Sinagoga degli Augustani : VR. 35, 85, 176 ; Müller, 25, 174, 175. Era in Trastevere, presso la porta Settimiana o nel luogo di san Salvatore della Corte ;

2ª Sinagoga degli Agrippiani : VR, 120 ; Müller, 2 ; Paribeni, NS (1919), 10, p. 65 ; anche questa sinagoga era in Trastevere.

3ª Sinagoga dei Volumniani : VR, 152 ; Müller, 106 ; Paribeni, NS (1919), 5, p. 61.

4ª Sinagoga degli Erodiani ; VR, 124.

5ª Sinagoga dei Campesiani : VR, 11, 46, 152 ; Müller, 3 (?), 37 (?).

6ª Sinagoga dei Syburesiani ; VR, 68,72 ; Paribeni, NS (1920), 8, 26, 36.

7ª Sinagoga dei Vernacoli : Müller, 109, 110, 111.

8ª Sinagoga dei Calcarensiani : VR, 20, 52 ; Müller, 107, 108, 3 (?), 37 (?); Paribeni, NS (1919), 4, p. 63.

9ª Sinagoga dei Tripolitani : Müller, 116 ; Paribeni, NS (1919), 5, p. 63.

10ª Sinagoga degli Elaiani : VR. 78-123.

11ª Sinagoga degli Ebrei : VR, 38, 98 ; Müller, 14, 50, e probabilmente 117, 118, 122.

12ª Sinagoga dei Sekeni : Paribeni, NS (1920), 19

13ª Sinagoga dei Calabresi (?) ; leggendo col Vaccari, NBAC, 1917, p. 36 e s., in una epigrafe in ebraico o aramaico, « Annia suocera (o genero) del capo (della sinagoga) di Calabria ». Ma U. Cassuto, NBAC, 1916, p. 193 n. legge : « Annia marito di Bartholomeae ». E in Müller, p. 129 e s. (n. 142), Littmann e Gressmann leggono : « Lutto, nozze (è) affare di ogni creatura » mentre Lidzbarski traduce : « Lutto, nozze, sorte di ognuno. » Il Vaccari NBAC, 1922, p. 47 e ss. ha insistito nella sua interpretazione.

Il prof. Wolfson dell'Università Harvard suggerisce, privatamente, la lettura « Annia genero di Bar-Calabria. » Quindi nessun nome di sinagoga. Il Moore, pure privatamente, sottoscrive alla interpretazione del Lidzbarski.

Ad una sinagoga denominata col nome di Alessandro Severo accennano gli scrittori di storia giudaica (VR, I. 34-39, Krauss, p. 254) : nessuna epigrafe ne fa menzione.

quartieri giudaici. Di fatto la questione del luogo della sinagoghe è in funzione dell'altra: al cospetto della legislazione romana, le sinagoghe erano considerate, sì o no, come templi di una divinità straniera? Se sì, come sembra probabile, doveva valer per loro la legge che ai tempi della repubblica e ai primi tempi dello impero permetteva luoghi di culto per divinità straniere non ancora adottate dal Senato, solamente fuori del pomerio. Onde di necessità qualche gruppo giudaico deve aver avuto la sinagoga fuori del rispettivo quartiere. Cospicui avanzi di un edificio caratteristico sono stati trovati sopra terra all'ingresso del cimitero giudaico dell'Appia (Vigna Rondanini), da cui il Garrucci ricavò la pianta di una sinagoga. (1). Sembra però che le sinagoghe giudaiche a Roma fossero edifici modesti mai assurti a una importanza monumentale ed artistica che meritasse una descrizione o una menzione come le grandi sinagoghe di Alessandria, di Antiochia, o di altre grandi comunità giudaiche. I loro nomi, nella loro scheletrica brevità, suggeriscono seducenti confronti ed eloquenti induzioni sulle forme specifiche assunte dalla organizzazione giudaica a Roma sotto la efficacia dell'ambiente. Si direbbe che a Roma gli ebrei, per quanto le loro associazioni poggiassero su uno speciale privilegio e fruissero di peculiari diritti, avessero assunto forme di vita associata comuni a tutti i gruppi immigrati della metropoli. L'efficacia dell'ambiente si fa sentire su tutti i gruppi associati e a lungo andare investe in una misura considerevole tutti gli istituti dei gruppi immigrati, anche i più tipicamente nazionali, anche quelli più severamente refrattari alle forze livellatrici di un grande centro urbano come la Roma imperiale. Così noi cogliamo fra gli ebrei di Roma la medesima tendenza a costituire associazioni chiuse di praticanti

(1) Disgraziatamente gli avanzi sono oggi scomparsi, ma la descrizione fattane dal Garrucci (*Cimitero degli antichi Ebrei*. Roma, 1862) mostra che si trattava di un ampio vestibolo con absidi e una cameretta contigua con fontana per abluzioni (Leclercq, *Archéologie chrétienne*, I, 498). Il Leclercq (p. 342) osserva che qualora si accolga la identificazione della chiesa di sant'Aschmunit ad Antiochia con la sinagoga del Cerateum, chiamata τὸ ἱερόν, si avrebbe qui un caso analogo di una cripta funeraria sotto l'edificio. Ma l'identificazione, suffragata solo da una descrizione araba del sesto secolo, è molto dubbia. Sulla pianta delle antiche sinagoghe e sui loro particolari architettonici v. la trattazione esauriente del Krauss, pp. 267–365.

la medesima professione, di appartenenti al medesimo ceto sociale, di vincolati al medesimo carattere pubblico. Sebbene professanti la medesima religione nazionale e appartenenti alla medesima collettività straniera, pure alcune delle sinagoghe costituite da questi piccoli gruppi arieggiavano i « collegia domestica » — le sinagoghe degli Augustani, degli Agrippiani, dei Volumniani (1) —; altre assunsero la foggia di « collegia » professionali, come la sinagoga dei Calcarensi; altre fan pensare ai « collegia » delle classi inferiori, come quella dei Vernacoli o schiavi; altre rappresentano suddivisioni etniche, reclutanti ebrei di su una singola città della diaspora, i quali amavano appartarsi, quanto meno nel nome, come le sinagoghe dei Tripolitani e degli Elaiani; (2) altre infine si costituirono forse su divergenze di fede

---

(1) La sinagoga degli Augustani aveva preso il nome in onore di Augusto; quella degli Agrippiani, in onore di Marco Agrippa, nipote di Augusto, partigiano degli ebrei della Grecia e dell'Egitto contro le persecuzioni locali; si è supposto che quest'ultima fosse formata di ebrei di origine alessandrina (VR, p. 12). Ma nel Müller la supposizione è impugnata, supponendosi che il titolo derivi da uno dei due Agrippa, re della Giudea. Infine la sinagoga dei Volumniani deriva il suo nome da Volumnio, il procuratore romano di Siria probabilmente, che, secondo Giuseppe (*Arch.* XVI, 9, 1; 10, 9; *Guerra*, I, 27, 2) fu coinvolto nel tragico conflitto di Erode col proprio figlio. Il Bormann (*Zu den neuentdeckten Grabschriften jüdischer Katakomben von Rom*, nelle « Wiener Studien » del 1912, p. 362 e ss.) ha supposto con verosimili argomenti che i membri delle tre sinagoghe, di Augusto, di Agrippa, di Volumnio, fossero liberti di queste grandi famiglie romane, e che quindi le tre associazioni rappresentassero di fatto altrettanti « collegia domestica » giudaici.

(2) L'esistenza della sinagoga dei tripolitani fu la prima volta suggerita dall'epigrafe rinvenuta dal Müller a Monteverde (116: Σύμμαχος ἱεροσάρχης Τριπολίτης), la quale però avrebbe potuto indicare semplicemente la origine di Simmaco. Il dubbio fu dissipato dal rinvenimento di un'altra epigrafe nel medesimo cimitero, accennante espressamente alla sinagoga dei Tripolitani (*N S*, 1919, 5: Πρόκλος ἄρχων συναγωγῆς Τριπολειτῶν). Il Müller aveva pensato alla Tripoli di Siria. Il Vaccari, più verisimilmente, alla Tripoli africana (*N B A C*, 1922, p. 49). La sinagoga degli Elaiani è menzionata in un epitafio (VR 78) proveniente dalle catacombe giudaiche dell'Appia (Πανχάριος πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας) e in un altro rinvenuto nella catacomba della Vigna Cimarra (VR 123). Lo Schürer (II, 524) aveva inteso « sinagoga dell'oliveto » a simiglianza della « sinagoga del vigneto » di Sefforide, di cui si parla nel Talmud. Il Garrucci aveva pensato ad una innaturale etimologia dal profeta Elia; il Berliner, p. 64, proponeva di vedere in Elaia come una corruzione fonetica di Velia, il quartiere romano in prossimità del Palatino. Secondo S. Reinach (« Rev. d. Ètudes Juives » 1886, p. 239) gli ebrei di questa sinagoga romana traevano origine dalla colonia ebraica di Elea nella Misia, che anche oggi è detta « castello degli ebrei ». V. Juster, I, 415. Anche la sinagoga dei Vernacoli, oltre il suo aspetto sociale, ne ha uno etnico, chè era formata da schiavi ebrei nati nelle case dei loro padroni romani.

o di prassi, come può essere stato il caso per la sinagoga degli Erodiani (1), o si ricongiunsero a speciali tradizioni, come nel caso della sinagoga degli Ebrei (2). Senza dubbio questo novero delle sinagoghe basato sui rispettivi nomi è una pura congettura. Ma alla luce della situazione generale dei gruppi immigranti a Roma non appare scevra di fondamenta. Qualche nome

---

(1) È menzionata in una sola epigrafe (VR, p. 124: ... γωγῆς Ἡρωδίων). Da prima fu accolta la lettura Ῥοδίων proposta dal Garrucci (*Dissertazioni arch.*, II, p. 85) e si intese « la sinagoga dei Rodii ; poi ha prevalso la lezione Ἡρωδίων.

(2) È ripetute volte menzionata: V R, 98 (Γάδια πατρὸς συναγωγῆς Αἰβρέων); VR, 38 (accenno alla medesima persona, chiamata solo πατρὸς τῶν Ἑβρέων); Müller, 14 (Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβρέων); Müller, 50 (Ἰσιδώρα θυγάτηρ ἀρχ. Ἑβρέων). Secondo lo Schürer (III, 83) si trattava di ebrei parlanti aramaico, e il Deissmann (*Licht vom Osten*, p. 9) nota che una sinagoga con lo stesso nome si doveva trovare a Corinto. Il Derenbourg (« Mélanges Rénier » p. 439 e ss.) l'identifica con la sinagoga di Samaritani, ricordata più tardi da Cassiodoro (*Variae*, III, 45). Il Müller e il Cassuto aderiscono allo Schürer. Lo Juster pensa che il qualificativo Ebreo fosse usato in un valore generico etnico, dopo che quello di Giudeo aveva assunto a Roma un sapore dispregiativo. Ma, come osserva il Vaccari: « ciò accadde, per confessione stessa dello Juster, non prima del VI secolo, e l'epigrafe di Monteverde non è, in ogni caso, più tarda del quarto » (N B A C, 1917, p. 44). Il Vaccari però ammette che « forse il termine Ebreo possedeva una connotazione etnica, in contrasto con Giudeo, ma basata, in origine, sulla vecchia separazione delle dieci tribù del Regno di Giuda. La quale distinzione trapela ancora nel Nuovo Testamento ». Gli editori del Müller accettano la spiegazione del gruppo parlante aramaico, ma soggiungono che esso aveva una « organizzazione territoriale » (p. 24).

A queste varie ipotesi non sarà male aggiungerne un'altra, che mi pare la più semplice. Se, come appar probabile, la colonia giudaica di Roma è anteriore alla conquista di Pompeo, come tutte le altre, deve essere stata a principio molto esigua, composta di poche famiglie, palestinesi o no. La prima sinagoga organizzata fu per un certo tempo l'unica. Che assumesse il titolo « degli Ebrei » e come tale fosse designata, lo si capisce. Quando la comunità giudaica si allargò e altri gruppi e altre sinagoghe si organizzarono, la vecchia mantenne il suo nome, fu oggetto di speciale considerazione, l'appartenervi fu un titolo di onore. Può darsi che tale sinagoga seguisse tradizioni conservatrici anche nella lingua. L'iscrizione di Isidora, figlia dell'arconte della sinagoga degli Ebrei, è una delle pochissime bilingui (greco-aramaiche) trovate a Monteverde. Il Vaccari ha richiamato l'attenzione sul significativo particolare che nell'epigrafe di Macedonio (Müller, 118; II o III sec. d. Cr.), chiamato Αἰβρέος e proveniente da Cesarea in Palestina, la frase μνία [μνεία] δικαίου εἰς εὐλογίαν è una citazione di Prov. X, 7, secondo la versione di Aquila (anche VR, 7), mentre in altre epigrafi rinvenute in ipogei ebraici (per esempio quello Cimarra, VR 132) la medesima citazione è data sui LXX: μνήμη δικαίου σὺν ἐνκωμίῳ (lievi varianti in altre epigrafi). Vuol dire che gli ebrei di Roma usavano entrambi le due versioni; e quella di Aquila, non perchè più letterale e meno favorevole ai cristiani, come dice il Vaccari (p. 43) ma perchè basata sull'interpretazione tradizionale del testo quale si era sviluppato nelle scuole dei Tannaim, era preferita dagli ebrei conservatori, più docili all'azione delle scuole rabbiniche palestinesi.

è imbarazzante: tale quello dei Sekeni (1). Gli altri, i quali suggeriscono un senso preciso e originariamente espressero il carattere specifico di ogni gruppo, smarrirono con l'andar del tempo la primitiva connotazione e divennero puri titoli consuetudinari, senza valore per la natura degli aggruppamenti fra cui gli aggregati erano reclutati.

Associazioni professionali composte esclusivamente di ebrei debbono essere esistite a Roma. Ma non appare che assumessero sempre la forma di sinagoga, come nel caso dei calcariensi. Nel terzo secolo un « corpus naviculorum Judaeorum » è menzionato a Roma, al servizio dell'Annona egiziana (26). Il carattere religioso dei collegi professionali pagani rendeva impossibile agli ebrei l'appartenervi. Ma non sappiamo se simili corporazioni di mestiere, circoscritte ad ebrei, erano considerate dalla legge romana alla stregua degli altri « collegia » e quindi sottoposte ad una speciale autorizzazione. Può darsi che non formando una speciale sinagoga, esse, in blocco o i singoli membri, fossero col-

---

(1) Αἰούτωρ (Adiutor) γραμματεὺς Σεκήνων (Paribeni, N S., 1920, 19). Non se ne è data alcuna soddisfacente spiegazione. Si è detto che potrebbe anche questo essere un nome di località. Ma non si trova una identificazione plausibile.

Il prof. Wolfson osserva: « si possono escogitare due spiegazioni:

1. Si può pensare alla località della Galilea a nord di Jotapata, che il Talmud chiama Sikenaya o Sekaneya, Siknin o Suknin, Signa. Sebbene Giuseppe Flavio scriva invece Σωγάνη (*Vita*, 51). Cf. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 204): non è assurdo che la grafia variasse in greco e in aramaico.

2. Si può pensare ad una transliterazione greca dell'ebraico Zekenim, « anziani ». Non è impossibile che fra i palestinesi di Roma la γερουσία fosse chiamata, all'ebraica, Zekenim. L'inciso dell'epigrafe dovrebbe quindi essere reso con « segretario degli anziani » o « segretario della sinagoga degli anziani ».

In questo secondo caso il γραμματεὺς Σεκήνων della comunità giudaica sarebbe analogo al « secretarium Senatus » menzionato in C. I. L. n. 1718 ? Ma il prof. Moore mi assicura che manca qualsiasi altra menzione di una simile carica, e che, secondo il Baeck (*Die Pharisäer*, Berlino, 1927, n. 89) il vocabolo γραμματεύς nelle epigrafi ebraiche romane vale solamente « maestro di Bibbia ». A proposito della prima delle due interpretazioni il Moore osserva che « se si deve pensare a un nome di luogo, il pensiero correrebbe spontaneo a Siknim in Galilea. Sembra essere stato, se non un villaggio nazareno, un centro dove erano discepoli di Gesú il Nazareno. Si deduce dal Talmud (Gittin, 57 *a*) che la località fu distrutta in circostanze memorande, forse nella guerra di Adriano, senza dubbio dopo la distruzione di Gerusalemme. Ma può apparire difficile che gente proveniente di qua fosse a Roma tanto numerosa da costituire un gruppo a sè ».

(2) Juster, I, 486; II, 264.

legate ad una delle sinagoghe ufficiali (1). Si sa, ad esempio, che ad Alessandria le corporazioni dei lavoratori ebrei erano associate alla grande sinagoga.

In verità la tendenza degli ebrei venuti a Roma dal medesimo centro della diaspora a costituire speciali sinagoghe non è stata a sufficienza rilevata dagli studiosi delle istituzioni giudaiche nella Roma imperiale. La sinagoga degli ebrei di Tripoli e quella degli ebrei di Elea nella Misia, le uniche esplicitamente attestate dalle epigrafi, mostrano il bisogno di costituire piccoli nuclei a norma di affinità regionali, onde salvare tradizioni locali, pur nel grembo della comunità nazionale. Ecco una prova apodittica del carattere composito della comunità ebraica a Roma. Gli ebrei di Palestina innanzi tutto vi dovevano essere numerosi, in parte attaccatissimi alle consuetudini nazionali. Nelle fila invece degli ebrei ellenistici, provenienti dai grandi centri della diaspora e, se a volte meno numerosi, non però meno influenti, le tendenze liberali del giudaismo ellenistico, nelle loro forme più pronunciate, dovevano essere largamente rappresentate. Dalle zone più retrive, come forse la sinagoga degli Ebrei, a quelle più intimamente pervase di assimilazione pagana, come forse quella degli Erodiani, tutta la gamma dalle tendenze e delle scuole doveva spiegarsi a Roma, dove gli ebrei affluivano da ogni parte e dove i più insigni maestri venivano a far propaganda per periodi più o meno brevi, e dove il frazionamento della comunità agevolava la coesistenza e il perdurare delle tendenze contrastanti (2). Onde può sentenziarsi che il giudaismo romano ri-

---

(1) Lo Juster pensa che « beaucoup d'artisans juifs ne se groupaient pas séparément mais avec leurs confrères non-juifs, en évitant seulement les cérémonies religieuses de la corporation » (I, 487). Non si capisce che cosa restasse dell'attività collegiale, una volta eliminate le cerimonie aventi carattere religioso. Finchè non divennero organi statali, le corporazioni rivestivano semplice carattere sociale-religioso e perseguivano scopi funerari. Dal momento che gli ebrei non potevano partecipare alle celebrazioni e ai banchetti (Moore, II, 75), e che la comunità giudaica provvedeva ai funerali e alla sepoltura dei poveri, non si vede che cosa avesse da guadagnare un ebreo, aggregandosi ad una corporazione pagana. Una volta passate le corporazioni sotto il completo controllo dello Stato, fu altra cosa: ma allora gli ebrei, sotto imperatori cristiani, cominciarono a soggiacere a speciale disciplina in molte cose.

(2) Su queste varie tendenze, v. Moore, I, 48 e ss. Dal primo secolo dopo Cristo « la vecchia separazione sociale fra ricchi e potenti da una parte, poveri e oppressi dall'altra, cede il posto alla distinzione fra coloro che sono esperti nella loro legge e scrupolosi nel suo rispetto, e la massa degli ignoranti e dei negligenti ».

capitolava tutto il giudaismo, sicchè non sia il caso di meravigliarsi se tutte le differenze religiose e di classe, divenute inquietanti al momento della comparsa del cristianesimo, impressero un'orma sensibile sulla vita globale della comunità giudaica romana.

La stessa organizzazione delle sinagoghe e molto più la costituzione del governo centrale della comunità giudaica a Roma tradiscono l'azione della caratteristica struttura della comunità. Non può dubitarsi che le sinagoghe a Roma fossero organizzate come altrove, con a capo un'« archisinagogo » e ministri inferiori per le varie mansioni religiose (1). A Roma pare funzionassero un consiglio supremo, la γερουσία, e comitati esecutivi di « arconti. » Sebbene però la configurazione della sinagoga e della comunità fosse dovunque la stessa, i titoli e le mansioni variavano da luogo a luogo, così nella forma come nel significato. Si capisce del resto come adottando il greco, gli ebrei della diaspora ellenistica dovessero adottare la nomenclatura greca delle associazioni, il che importava una notevole varietà di termini. Le epigrafi giudaiche di Roma offrono una imponenete lista di mansioni e di titoli, collegati al funzionamento delle sigagoghe o del governo centrale della comunità (2). Spesso si tratta di sinomini: sembra ad ogni modo che tutta la nomenclatura adoperata dagli ebrei nei vari luoghi della diaspora avesse applicazione nella comunità giudaica di Roma e può darsi che la diversità dei termini dipendesse dagli usi dei vari gruppi.

Si aggiunga che parecchi di questi titoli apparivano retaggio familiare o pure designazioni onorifiche, elargite a volte a fanciulli, come ad esempio il titolo di μελλάρχων dei Volumniani, attribuito a un Siculo Sabino, morto a due anni e dieci mesi (3). Gli arconti erano di solito eletti annualmente, sebbene a

(1) V. Moore, I, 289 e ss.

(2) Eccone una lista forse incompleta, che non pretende la esattezza gerarchica: ἐξάρχων, γερουσιάρχης, ειεροσάρχης, προστάτης. archon alti ordinis, ἄρχων πάσης τῆς τεμῆς (archon pases tessimen), ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων, προάρχων, μελλάρχων, πρεσβύτης, ἱερεύς, διδάσκαλος, νομομαθής, γραμματεύς, μελλογραμματεύς, ὑπερέτης. πατὴρ συναγωγῆς, patronus, ἱέρισα, mater synagogae. V. Juster, I, 403, 404, 440 e ss.

(3) Müller, 100; V R., 5, 176; e ἄρχων νήπιος, 11 (un fanciullo ottenne).

Roma troviamo arconti διὰ βίου (1). Troviamo « patres » e « patroni » delle sinagoghe, proprio come nei collegi pagani, e una vecchia dama romana, Beturia Paolina, divenuta proselita a settant'anni, assunto il nome di Sara, fu proclamata « mater synagogarum Campi et Bolumni » e morì ottantaseienne (2). L'ambiente esercitò la sua azione su questo moltiplicarsi di mansioni e di titoli nelle sinagoghe e nei comitati giudaici. I più esigui θίασοι greci e i « collegia tenuiorum » ostentavano un elenco imponente di ufficiali e di dignitari a soddisfare l'ingenua ambizione dei loro membri e dei loro protettori. Nessuna meraviglia che gli ebrei cedessero alla medesima tentazione. Mette conto però notare che il carattere composito della comunità giudaica a Roma, dove il giudaismo spiegava tutti i suoi aspetti e tutte le sue forme, si tradisce pure in questo particolare.

Ben più rilevante il problema della organizzazione centrale della comunità. Ne sappiamo ben poco : si è sostenuto anzi che non ve ne fosse affatto e che le molteplici sinagoghe romane non soggiacessero ad alcun potere unitario. Il suffragio epigrafico non lascia dubbio sulla esistenza, nell'epoca imperiale, di soprin-

---

(1) Müller, 108, 175; V R., 35 (nelle due ultime epigrafi, Ζάβιος invece di διὰ βίου); VR., 120, 110 e 183, con la formola latinizzata « iabius » (V R., p. 45). La questione degli arconti nel giudaismo romano è tipica della molteplicità delle tradizioni nelle cariche delle sinagoghe e della comunità giudaica. Nelle epigrafi ricorrono: nomi (a) di arconti che non appaiono legati ad alcuna sinagoga (erano arconti in senso generico, rappresentanti tutta la comunità ?); (b) di arconti addetti a singole sinagoghe; (c) arconti eletti ogni anno, arconti rieletti (δὶς ἄρχων) e arconti a vita (διὰ βίου); (d) di arconti fanciulli, o di aspiranti arconti (l'epigrafe V R., 5, in cui il padre è arconte supremo, ἄρχων Πάσης τῆς τειμῆς, e il figlio è un « mellarchon », fa pensare ad un arcontato ereditario in qualche famiglia); (e) di arconti che sono nel medesimo tempo « patres » di sinagoghe, e perfino un arconte che è anche archisinagogo (V R., 181, « Stafulo arconti et archisynagogo honoribus omnibus functus (sic) »; (f) arconti di grado piú alto (« alti ordinis » Müller,11) e di arconti di tutta la comunità (« pases tessimen »).

(2) V R., 152. Si discute qual fosse l'ufficio del « pater sinagogae ». Nel quarto secolo cadente era il titolo di dignitari regolari, godenti delle immunità (*Cod. Theod.* XVI, 8, 4; Juster, c, 406, n. 3 e p. 448). Allora s'identificavano forse con i presbiteri. Ma in qualche iscrizione il titolo par piú tosto onorario, dato ad anziani, ritiratisi da altri uffici della comunità: V R, 29 Pancharius, già gerusiarca; 52, Giuliano, già arcisinagogo. V R (p. 43) pensa che i « patres synagogae » curassero la beneficenza. I titoli di « mater synagogue » e di « patronus » sono titoli indubbiamente onorari.

tendenti a tutta la comunità (1). Si può dire *a priori* che un organo centrale di governo, mirante a coordinare le attività delle singole sinagoghe, alla sorveglianza dell'amministrazione, rivestito di una specifica autorità in cose finanziarie o giuridiche, non non poteva mancare a Roma. Lo presuppone il sistema generale delle organizzazioni comunitarie degli ebrei nel mondo greco-romano. Ad Alessandria, dove la comunità giudaica era numerosissima, ricca, larga di influenze nella vita politica ed economica cittadina, sempre esposta all'ostilità caparbia della popolazione pagana, spesso erompente in sommosse sanguinose, l'organizzazione centrale giudaica assunse molto spesso le forma di un governo personale, il governo dell'etnarca. Fu una carica elettiva, esercitante il supremo potere su tutta la comunità.

Nulla di simile nel mondo giudaico romano. Se pur c'è stato un capo supremo della comunità, mai sembra aver goduto altra autorità che quella di una presidenza. Il potere effettivo fu sempre nelle mani del comitato o dei comitati, rappresentanti i vari gruppi o sinagoghe. Si capisce quel che v'impedì la costituzione di un potere monarchico. Non solamente il regime consigliare corrispondeva meglio alle tradizioni della diaspora, ma la prudenza politica e forse l'avversione del governo imperiale sconsigliarono l'accentramento del potere nelle mani di un solo, tanto più che il potere centrale esercitava, in alcuni casi, sui membri una giurisdizione criminale oltre che civile. A prescindere da ciò, il carattere concreto della comunità giudaica avrebbe reso impossibile l'accentramento del potere nelle mani di un solo. I giudei a Roma non costituivano un'unità, comprendendo immigranti dai vari centri della diàspora, oltre che dalla Palestina, di vecchia o recente origine. Tendenze contrastanti, rivalità di gruppi,

(1) Possiamo considerare tale Lucio Mecio « archon alti ordinis » (Müller, 1); Ermogene (Müller, 132) e Alessandro (V R , 5), entrambi arconti πάσης τῆς τιμῆς, e Gionata (VR , 146) « archon pases tessimen ». Non appar chiaro se tali fossero anche i dignitari chiamati « exarchontes » (*Caius Furfanis exarchon*, Müller, 11, e Gelaside ἐξάρχων τῶν Αἰβρέων. Piú tardi sappiamo che il capo provinciale di una comunità giudaica era chiamato ἔξαρχος (Cod. Teod. XVI, 8, 2), forma greca, secondo lo Juster, di « primates ». Ma poichè nelle iscrizioni romane il vocabolo usato è ἐξάρχων e *exarchon*, l'identificazione con ἔξαρχος è dubbia.

correnti diverse, trovavano una garanzia più piena sotto una disciplina rappresentativa, anzichè sotto il governo di un solo.

Ad ogni modo l'unità della comunità giudaica nel suo complesso traspare dal fatto che i cimiteri giudaici non appartenevano alle singole sinagoghe, ma erano proprietà comune (1). Il materiale epigrafico ne dà una prova indiscutibile. Le epigrafi funerarie non ricordano di regola la sinagoga a cui il defunto apparteneva, ma le tombe dei dignitari segnalano di solito la sinagoga con cui ciascuno di essi era collegato. Ora la circostanza che noi troviamo dignitari di sinagoghe diverse sepolti nel medesimo cimitero, e d'altro canto dignitari della medesima sinagoga sepolti in cimiteri diversi, sta a dimostrare che gli ebrei potevano scegliere il luogo della loro sepoltura in uno qualsiasi dei cimiteri della comunità (2). In parte almeno, questi cimiteri giudaici

(1) Fino ad oggi, i cimiteri giudaici romani, sono sei:

1. Sull'Appia (vigna Randanini), scoperto ed illustrato dal Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei*. Roma, 1862; *Dissertazioni archeologiche*. Roma, 1865; II, pp. 159–192; vari articoli nella « Civiltà Cattolica », ser. III, voll. 3 e 6; cf. O. Marucchi, *Breve guida del cimitero giudaico in Vigna Randanini*, 1884, e *Le catacombe romane* p. 227 e ss.

2. Sull'Appia (vigna Cimarra), descritto dal De Rossi in « Bull. Arch. crist. », 1867, p. 16 ss.

3. Sull'Appia (via Pignatelli), illustrato da N. Müller, *Le Catacombe degli Ebrei*, in « Röm. Mitteil » 1886, p. 49 e ss.

4. Sulla via Labicana, scoperto e illustrato da O. Marucchi, *Di un nuovo cimitero giudaico*. Roma, 1884.

5. Sulla via Portuense (Monteverde) scoperto dal Bosio nel 1602, riscoperto nel 1740 e nuovamente dimenticato, ritrovato ancora nel 1902 dal Müller: *Die judische Katakombe am Monteverde*. Leipzig, 1912; *Il cimitero degli antichi ebrei sulla via Portuense*, in « Atti Pont. Accad. Rom. Arch. » 1916, XII.

6. Sulla via Nomentana, trovato nel 1920 e descritto dal Paribeni, N S. 1920, p. 143 e ss.

Disgraziatamente tutti questi cimiteri furono rinvenuti già violati e saccheggiati, con i cubicoli e i loculi scoperchiati e manomessi. Molte delle lastre furono trovate in pezzi e molte epigrafi ridotte a frammenti. Esplorazioni su larga scala furono compiute soltanto nel cimitero dell'Appia a villa Randanini e a Monteverde. Sulla via Labicana furono scavati solamente alcuni cunicoli. Gran parte dell'ipogeo a Monteverde è ormai ostruita dalle frane. Gli scavi della via Nomentana sono stati sospesi. Il materiale di cui disponiamo proviene in grandissima parte dalla villa Randanini e da Monteverde.

(2) A Monteverde si rinvengono sepolcri di membri delle seguenti sinagoghe: Augustani, Agrippiani, Ebrei, Volumniani, Vernacoli, Calcariensi, Tripolitani. A villa Randanini: Campesiani, Syburesiani, Erodiani e Augustani. Alla villa Cimarra: Volumniani, Eleani. A villa Pallavicini, pure sull'Appia: Syburesiani. A via Nomentana: Syburesiani, Sekeni. Occorre notare che parecchie iscrizioni di dignitari della comunità provengono dall'ipogeo della villa Cimarra (V R. 5, 113, 152, 181). È ragionevole supporre, sebbene non sia sempre confermato, che ciascun quartiere ebraico usasse del cimitero piú prossimo.

son più antichi delle catacombe cristiane: alcuni sembrano stati usati fin giù al V secolo d. Cr. Erano indubbiamente costruiti sui modelli giudaici dell'età precristiana e architettonicamente non sono dissimili dalle catacombe cristiane. Tratto differenziale delle catacombe giudaiche è la mancanza di quelle cripte monumentali che spesso nelle catacombe cristiane illustravano il sepolcro dei martiri famosi e che dal terzo secolo sono oggetto di culto fra i cristiani di Roma. I cimiteri giudaici erano semplici sedi funerarie e nessun rito o riunione vi aveva luogo (1).

Pochi sarcofaghi sono stati trovati nel cimitero della vigna Randanini. Ma là, come nelle altre catacombe giudaiche, la massima parte delle epigrafi non è incisa su lastre marmoree. In generale i loculi eran chiusi con file di mattoni, coperti con cemento, e sul cemento l'iscrizione era grossolanamente scarabocchiata in rosso (2). I sepolti nelle catacombe eran povera gente: i ricchi

(1) Il Garrucci (*Cimitero degli antichi ebrei*, 14 e ss.), partendo dal presupposto, non del tutto esatto, che gli ebrei in Palestina non usavano cimiteri collettivi, ma solamente sepolcreti di famiglia, spesso scavati nella roccia, nega che a Roma gli ebrei abbiano avuto catacombe comuni prima dell'esempio cristiano. Il Grossi-Gondi segue la medesima tesi (*I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*. Roma, 1923, p. 339 e ss.) o quanto meno nega ogni influsso giudaico sulla prassi cimiteriale cristiana. Non sembra, cotesta, tesi raccomandabile e l'agguerrita discussione del Leclercq non lascia dubbio al riguardo (*Archéologie chrétienne* I, 103 e ss.; 495 e ss.). Gli ebrei avevano iniziato il loro proselitismo a Roma due secoli prima del cristianesimo: avevano organizzato la comunità e le sinagoghe sotto la tutela della legge che garantiva loro la libertà religiosa e i privilegi che ne scaturivano. Dal momento che fin dai tempi antichi « la legge non scritta relativa al seppellimento dei morti abbandonati era considerata come un dovere tassativo, qual'è ribadito nella legislazione rabbinica » (Moore, I, 71), non si può pensare che la comunità giudaica di Roma abbandonasse le salme dei suoi poveri al destino dei *puticuli*. È certo che le catacombe giudaiche sono anteriori alle cristiane. Come molte altre istituzioni degli immigranti, che furono il risultato di circostanze locali, le quali indussero i gruppi stranieri, desiderosi di mantenere consuetudini proprie in mezzo al nuovo ambiente, ad escogitare mezzi acconci. È vero che la genesi degli ipogei cristiani non ha nulla a vedere con quella dei giudei, chè i cristiani cominciarono con l'adoperare ipogei famigliari, ma occorre distinguere i primi cimiteri cristiani, che possiamo chiamare « apostolici » e i più tardi. Nel passaggio dai primi ai secondi, la chiesa seguì il modello giudaico. È naturale del resto. La chiesa non ereditò dal giudaismo la dottrina della risurrezione e con essa la cura dei trapassati? Moore, II, 393.

(2) Un sistema analogo di chiudere i cubicoli con mattoni e cemento, segnando su questo l'epigrafe in rosso, è frequente nelle catacombe cristiane e si è constatato nel « coemeterium Jordanorum » sulla Salaria, scoperto nel 1922 e illustrato da E. Josi nella « Rivista di Archeologia cristiana ». Sui tratti peculiari dei cimiteri giudaici, v. artt. *Tombs* (Krauss) nella « Jewish Encyclopedia » e *Koemeterien* (Müller) nella « Prot. Real. Enc. », oltre Leclercq, I, 495-528.

ebrei di Roma preferivano disporre che le loro salme, secondo l'antico costume, fossero trasportate in Palestina. Lo confermano le poche iscrizioni che, a prescindere da quelle dei dignitari delle sinagoghe o della comunità, accennano alla condizione sociale dei trapassati. Si tratta di epigrafi molto laconiche, stilisticamente goffe, spessissimo sbagliate di grammatica e di grafia. La maggior parte non greche : ma ve ne sono anche latine, altre greche ma in lettere latine, o viceversa, o anche miste. Pochissime ebraiche, ma vocaboli ebraici o aramaici si rinvengono in alto o in basso.

I simboli giudaici (il candelabro eptalicno ; la palma, lulab ; il cedro, etrog ; lo shofar ; ecc.) si scoprono spesso sul cemento o sulle lastre. Nei cimiteri di Vigna Randanini e della Nomentana si ritrovano decorazioni analoghe a quelle delle tombe pagane, animali, uccelli, perfino figure mitologiche. Di due sarcofagi trovati nel medesimo luogo, uno era riccamente intarsiato con simboli giudaici, l'altro decorato con sculture di gruppi mitologici. Ma il secondo era di origine pagana ed era stato anche usato da un cristiano, prima di passare in possesso di ebrei. La figura centrale, il ritratto forse del primo proprietario pagano, era stato abraso e surrogato col candelabro giudaico (1).

Questi particolari mostrano come, soggiacendo all'efficacia dell'ambiente romano, gli ebrei andarono modificando parecchie delle loro consuetudini tradizionali. Camere sepolcrali scavate nella roccia erano comuni in Palestina, ma vasti cimiteri sotterra, non riservati ad una famiglia, ma aperti a tutti i membri di una comunità, furono la conseguenza delle circostanze in cui gli ebrei vennero a trovarsi a Roma e in altre città occidentali. Le loro leggi religiose e la loro ripugnanza alla cremazione, che nel mondo latino agli inizi dell'Impero aveva su vasta scala soppiantato il vecchio sistema della inumazione, portarono alla costituzione di cimiteri propri, proprietà comune, garantiti da ogni contatto contaminante con sepolcri pagani (2). Il vecchio sistema dei

---

(1) V. su tutta l'ornamentazione delle catacombe giudaiche il Garrucci, *Arte cristiana* II, p. 15 e ss.

(2) Sembra però che tracce di cimiteri collettivi, per quanto rare, non manchino del tutto in Palestina. Sono del resto menzionati nelle fonti rabbiniche (S. Klein, *Tod und Begräbnis in*

loculi in ordini sovrapportati, non giudaico e non raro nell'Italia antica, fu adottato dagli ebrei, i quali crearono così il tipo delle catacombe, o necropoli sotterranee associate, scavate nel tufo. Altra concessione all'ambiente fu l'uso di simboli, e, più ancora, di decorazioni. Si direbbe che per gli ebrei di Roma la condanna biblica delle « immagini scolpite o fuse » avesse smarrito così la sua assolutezza, da consentire perfino figurazioni mitologiche sulle tombe. Un'epigrafe romana ricorda un pittore di animali, ebreo, di nome Eudossio (1) ζωγράφος. E per quanto sarebbe esagerato parlare, sulla base di queste decorazioni, di un tipo d'arte giudaica a Roma, pur nondimeno la sola adozione di alcune forme dell'arte funeraria romana è testimone delle alterazioni dell'anima giudaica in ambiente romano.

Non solamente la comunità curava la sepoltura dei poveri: li soccorreva anche in vita. In un ambiente come Roma, dove pezzenti e avventurieri d'ogni genere affluivano dai quattro angoli dell'orizzonte e dove migliaia di ebrei erano venuti come schiavi, non mancava davvero agli ebrei il modo di far carità ai propri fratelli di sangue (2). L'assistenza scambievole era così

Palästina zur Zeit der Tannaiten, 1908). Non furono però il risultato dell'azione dei costumi della diaspora ? L'invio delle salme dei ricchi ebrei in Palestina portò, ad esempio, alla formazione di quel cimitero centrale a Giaffa, che il Clermont-Ganneau scoprì nel '73 (*Archeological Researches in Palestina during the Years* 1873-1874, trad. Mc Farlane, 1899, II, p. 131 e ss.). Lo Juster (I, 478) osserva : « on a dit, à tort, que l'usage des cimetières fut introduit, dans le monde antique, par les Juifs » e può aver ragione. Ma è indubbio che l' istituzione assunse le sue tipiche forme in grembo alle comunità giudaiche della diaspora. Può darsi che non tutti i gruppi giudaici della diaspora avessero cimiteri propri, e che là dove esistevano, servissero al seppellimento dei poveri, a carico della comunità: ma sussiste una differenza sostanziale fra l'origine e il carattere dei cimiteri giudaici e di quelli delle associazioni pagane e delle società funerarie. Le stesse circostanze che i cimiteri giudaici erano aperti a tutti i membri della comunità e che le spese funerarie erano sostenute dalle famiglie che potevano e, per i poveri, sul fondo comune, li diversifica dai « columbaria » dei collegi, dove i soli membri erano ammessi e dove il fondo comune provvedeva di regola alle spese. I cimiteri giudaici si svilupparono di pari passo con la comunità, fino a divenire vaste catacombe, la cui cura fu demandata al potere della comunità: gli altri rimasero sempre esigui luoghi di sepoltura, e scomparvero quando, come di solito, le rispettive associazioni furono disciolte.

(1) V R., 30. Per la decorazione dei cimiteri giudaici fuori di Roma, v. Leclercq, I, 122, 495-528.

(2) V. in Moore, il capitolo sulla carità pubblica e privata, II, 162-179. A norma del sistema ben costituito al tramonto del II secolo: « in ogni municipio erano scelti due collettori, di

sviluppata fra loro che i romani ne erano colpiti, sebbene i poeti satirici si compiacciano di segnalare l'esclusivismo che l'accompagnava. Nel quarto secolo dopo Cristo compaiono parecchi ospizi degli Ebrei: ma nel secondo, quando la comunità giudaica a Roma non pare molto florida, simili istituti non dovevano esistere.

Il grande centro finanziario giudaico era Alessandria, dove alabarchi e banchieri avevano accumulato fortune colossali. La comunità giudaica di Roma si era sviluppata sopra tutto con l'affluire dei prigionieri di guerra e non avrebbe potuto essere paragonata in fatto di benessere alle vecchie colonie giudaiche di mercanti e di uomini di affari di Alessandria o di Cirene. I prigionieri ebrei portati a Roma e impiegati in opere pubbliche o chiusi nelle scuole dei gladiatori o venduti a privati, anche se riuscivano a guadagnarsi la libertà, non potevano facilmente salir molto alto nel mondo finanziario. Nessun ricco ebreo romano fu mai capace di fare al Tempio, ancor in piedi, quei doni principeschi che gli fece Alessandro, l'alabarca di Alessandria, il quale rivestì le sue porte di oro e di argento, o il suo contemporaneo Nicanore, che donò pure al tempio una meravigliosa porta di bronzo corinzio. E nessun ricco ebreo romano elargì somme ingenti a città o a individui, come il medesimo Alessandro o l'alabarca Demetrio. Giuseppe parla di ebrei benestanti di Pozzuoli, Creta, Cirene, Melos: Roma manca nella lista (1). Viceversa fonti romane attestano che i poveri erano numerosi nella comunità giudaica romana e che l'accattonaggio era comune (2).

ineccepibile probità... Facevano insieme il giro ogni venerdì per il mercato, per i negozi, per le case private, raccogliendo l'obolo settimanale, in denaro o in generi... Anche la distribuzione era fatta di venerdì, da una commissione di tre membri. Alla comunità incombeva anche l'onere degli orfani. Alla sepoltura dei poveri si provvedeva con i fondi pubblici: e così al riscatto dei prigionieri, obbligo cotesto prevalente su tutti gli altri. Per simili spese straordinarie si raccoglievano fondi speciali. Tutti vi dovevano contribuire, secondo le disponibilità e gli occasionali bisogni ».

(1) In molti luoghi (Ascalona, Mantinea, Alessandria, Siracusa) sono ricordati ricchi ebrei che a loro spese costruirono o dotarono le sinagoghe. Nulla di simile a Roma.

(2) Può essere esagerato, ma sta di fatto che in una città come Roma, senza grandi industrie e col predominio del lavoro a schiavi, la folla di ebrei passati dalla schiavitú alla libertà mercè i loro sforzi o mercè la carità dei fratelli non doveva facilmente trovar da vivere. Si ag-

Non se ne concluderà che la comunità giudaica di Roma era formata di pezzenti. Si dirà soltanto che essa non era florida quanto altre o quanto lo fu nel quarto secolo, quando Giuliano poteva esaltare gli ebrei romani, perchè ignoravano la mendicità.

Le occupazioni della massa ebraica non erano diverse da quelle del rimanente della plebe. Fino al terzo secolo l'attività commerciale della comunità sembra essere stata più tosto limitata (1). Perfino in Palestina fino al tempo della guerra adrianea il traffico delle importazioni e delle esportazioni fu in mano a stranieri. In quel momento la spaventosa miseria e l'abbandono della provincia allontanarono i mercanti dalla zona, povera ormai di guadagni: alla ripresa, il loro posto fu assunto dagli ebrei. Perfino l'intenso commercio di schiavi tra l'Oriente e l'Occidente, monopolizzato quasi nel quarto secolo di Cr. da mercanti ebrei, era in mano d'altri nei secoli precedenti.

Allora la grande massa della popolazione giudaica di Roma era composta di lavoratori e di piccoli commercianti. I braccianti delle calcare dovevano essere numerosi, poichè costituivano una speciale sinagoga a Roma e un'altra a Porto. Molti ebrei tenevano spacci per consumatori pure ebrei, specialmente di generi commestibili preparati a norma della legge rituale (2). Altri gruppi

giunga che il tradizionale insegnamento giudaico dover « l'uomo sostenere il massimo sforzo per non essere a carico d'altri » (Moore, II, 177) ed essere l'occupazione piú bassa onorifica, se dà da vivere (secondo l'aforisma di Rab: « scuoia la carcassa di una carogna e va al mercato, e non dire: sono un grand'uomo, è al di sotto della mia dignità »), spingevano gli ebrei di Roma ad abbracciare i mestieri piú umili, agli occhi dei romani una cosa sola con l'accattonaggio. L'inciso di Marziale relativo al merciaiuolo ebreo che dà solfanelli in cambio di vetri rotti è ben noto (*Epigr.* XII, 57; S. Reinach protesta contro la consueta interpretazione che se ne dà, *Textes*, p. 289). Finti accattoni non mancavano del resto fra gli ebrei « a matre doctus rogare Judaeus » Marz. *ib.*) e l'aspra denuncia della cosa nelle sentenze dei maestri ebrei attesta l'esistenza del male (Moore, II, 177).

(1) Contro la comune credenza che già nei primi secoli dell'Impero gli ebrei eccellessero come commercianti, e fossero compresi nella generica desgignazione di « mercatores Syri », lo Juster sostiene che « dans le commerce le nombre des Juifs n'avait d'abord rien d'exaggéré. Jamais un auteur païen ne les caractérisa comme marchands, jamais à l'époque payenne ces deux notions, Juif et marchand, ne vont ensemble comme de soi-même ». L'abbaglio è nato dal fatto che « on a transporté à l'antiquité des idées qu'on avait acquises par l'étude du Moyen-Age » (II, 313).

(2) Per es. V R., 143: Alexander bucularius de macello.

importanti erano costituiti senza dubbio di operai in industrie nelle quali gli ebrei eccellevano, come quelle del vetro, della tessitura, della tintura. Sappiamo di ebrei che seguivano con successo la carriera delle scene e di altri che tentavano quella delle lettere.

La scuola era un istituto molto importante nella formazione religiosa giudaica. Le scuole pubbliche progressivamente date alla metropoli dagli imperatori romani erano in pratica riservate ai rampolli delle famiglie agiate. Il principio della istruzione pubblica è una scoperta moderna. Però fra gli ebrei il compito di « educare tutto il popolo nella sua religione creò un sistema unico di educazione universale, i cui primi elementi consistevano, non solamente nel leggere e nello scrivere, ma in una vecchia lingua e la sua letteratura classica. L'alto valore intellettuale e religioso attribuito così all'educazione si impresse indelebilmente sullo spirito e sul carattere dell'ebreo e le istituzioni che ne risultarono, si sono perpetuate fino ad oggi » (1).

In seno alle comunità della diaspora la scuola rappresentava il complemento necessario della sinagoga, da cui dipendeva per la conservazione dello spirito e delle tradizioni della religione. Fornitesi di traduzioni greche delle Scritture, esse l'usavano così nella sinagoga come nella scuola, affrancatesi così dal bisogno di apprendere l'ebraico antico. Ma anche nelle comunità degli ebrei ellenizzati, per lo meno nelle più numerose, esistevano scuole molto evolute, nelle quali si perpetuavano le tradizioni dotte e la cultura rabbinica.

Ben poco sappiamo delle scuole della comunità giudaica romana. Molte epigrafi ricordano maestri ebrei di Roma, ma nessun loro nome ci è altrimenti noto per singolarità di dottrina o per superstite produzione scientifica. Molti famosi maestri ebrei e grandi capi di scuole giudaiche vennero a Roma in varie occasioni, ma Roma non divenne mai un centro di cultura giudaica, mai si creò una scuola romana ebraica, la quale spiegasse una parte qualsiasi nella grande opera dell'esegesi legalistica giu-

(1) Moore, I, 322.

daica o nello sviluppo della cultura giudaica (1). Come l'antica comunità cristiana, la comunità giudaica di Roma può essere stata il campo di controversie ardenti fra tendenze e tradizioni in conflitto, ma poco o punto contribuì al pensiero speculativo. Se noi dovessimo giudicare del livello culturale della comunità giudaica romana dalle epigrafi rinvenute nei cimiteri, l'impressione non sarebbe molto favorevole. Ma la testimonianza epigrafica non è un suffragio in favore delle condizioni culturali della comunità più attendibile di quanto non lo sia in favore del suo livello economico.

VII. — I privilegi degli Ebrei e i culti ufficiali: il proselitismo giudaico a Roma.

Più che per gli altri gruppi immigranti a Roma, i rapporti con la madre patria rappresentavano un fattore eminente per la vita degli ebrei. Nel caso loro tali rapporti non erano solamente in funzione di un sentimento o di una scelta individuale, ma rientravano in un dovere nazionale che si identificava con le aspettative religiose e si basava su regole definite parte integrante della legge giudaica. Roma poteva divenire per tutti gli altri immigranti un nuovo e grande centro religioso: ma per gli Ebrei Gerusalemme era l'unica città santa, destinata a signoreggiare il mondo, nel giorno, annunciato dalle promesse profetiche e dalle apocalissi popolari, in cui retaggio del popolo eletto sarebbe stato il trionfo su tutti i nemici. Sia che la Palestina fosse governata da re ebrei o da governatori romani, sia che l'autorità religiosa fosse rappresentata dal Tempio o dalle scuole, gli ebrei di Roma, come tutti i loro fratelli della dispersione, pagarono il loro contributo al Tempio, finchè questo fu in piedi, e dopo, continuarono a contribuire al sostegno delle loro istituzioni nazionali in Pale-

(1) V R., I, pp. 92-112 han raccolto tutti i ragguagli frammentari sulle scuole giudaiche e sulla vita culturale degli ebrei a Roma. Eliminando tutto ciò che è ipotetico, ben poco rimane che autorizzi un giudizio sicuro sulla vita intellettuale della comunità giudaica a Roma nel periodo di cui si tratta.

stina (1). Essi accoglievano con gli onori dovuti tutti i rappresentanti dell'autorità religiosa centrale venuti a Roma, fossero maestri rinomati, apostoli incaricati della riscossione dei contributi, funzionari con speciali incarichi (2).

Non sappiamo in quale misura la comunità giudaica romana risentì della istituzione del patriarcato ereditario in Palestina, dopo la catastrofe della ribellione sotto Adriano. Sebbene l'autorità patriarcale rivestisse carattere esclusivamente religioso, implicava atti giurisdizionali provvisti di valore legale, come la designazione dei capi delle comunità giudaiche attraverso l'Impero, la raccolta del tributo, il giudizio supremo su controversie coinvolgenti l'organismo e l'amministrazione delle istituzioni giu-

(1) Il contributo per il Tempio era trasmesso a Gerusalemme sotto la tutela ufficiale del governo romano. Dopo la caduta del Tempio, Vespasiano costrinse gli ebrei a versare il tributo nel tesoro imperiale, ma contributi privati si continuò a mandarne a Gerusalemme. Con l'instaurazione del patriarcato il contributo riprese un carattere legale, perchè fu riconosciuto ai patriarchi il diritto di raccogliere l'« aurum coronarium » e decime e primizie da tutti gli israeliti. Tracce di questa legge compaiono per la prima volta nel quarto secolo, ma senza dubbio l'istituzione era molto piú antica. Si trattò però di un privilegio personale del patriarca, e quando il patriarcato fu soppresso con l'estinzione della famiglia di Hillel, anche il contributo finì. L'« archiferecita » che gli ebrei assunsero come capo, non aveva veste legale, sebbene anch'egli, probabilmente, ricevesse offerte private dalle comunità giudaiche: ma da allora la maggioranza degli israeliti cominciò a considerare l'esilarca di Babilonia come la guida suprema del Giudaismo. Sulla giurisdizione patriarcale v. Juster, I, 391–400. Mette conto notare che il patriarca giudaico, costituito forse sotto Antonino Pio e già del tutto organizzato dal tramonto del secondo secolo, non era un monarca territoriale o il reggitore della Palestina, ma il capo spirituale di tutti gli ebrei dell'impero. Proprio verso il medesimo tempo il vescovo di Roma comincia ad assumere l'atteggiamento di capo spirituale della chiesa cristiana. La coincidenza va segnalata.

(2) I rappresentanti e gli emissari del patriarca, chiamati « apostoli » avevano per mansione portare alle comunità i messaggi del capo e raccogliere il tributo. Visitavano periodicamente i gruppi giudaici, mantenendo così il contatto fra le comunità e fra esse il centro del Giudaismo. Se poi gli apostoli giudei esistessero prima della istituzione del patriarcato o fossero creati da questo, è discusso. Appaiono con tal nome solo sotto il patriarcato. Senza dubbio anche prima, sotto il sinedrio, l'autorità religiosa centrale di Gerusalemme si mantenne sempre in rapporto con le comunità giudaiche della diaspora e più o meno regolarmente inviò emissari e messaggeri. Si chiamassero già « apostoli » sì che il nome ne sia passato ai missionari cristiani o che il titolo fosse adottato dai rappresentanti dell'amministrazione patriarcale sull'esemplare cristiano, è al postutto questione di poco conto. Può darsi ad ogni modo che il titolo fosse usato prima dagli ebrei, sebbene fra gli apostoli giudei del primo secolo e quelli del regime patriarcale sussista una considerevole differenza, se non di funzioni, quanto meno di importanza. V. l'art. « Apostles » nella « Jewish Enc. » H. Monnier (*Notion de l'apostolat*. Paris, 1903) ha sostenuto, senza successo, la priorità degli apostoli cristiani. V. Harnack, *Ausbreitung* ecc., I, 274.

daiche. Ci manca il modo di sapere se la comunità di Roma godè privilegi o no, e quale atteggiamento essa assunse quando il patriarcato cominciò a declinare, smarrendo il suo ascendente sul mondo giudaico, soppiantato nella direzione della vita religiosa giudaica dai dottori e dai maestri delle grandi scuole.

È indubbio però che per tutta la sua storia nei primi tre secoli dell'Impero, la comunità giudaica di Roma mantenne intime relazioni col centro del giudaismo. « I soprintendenti del giudaismo palestinese mostrarono costante interesse alla comunità romana e noi leggiamo più di una volta di missioni o ispezioni da essi intraprese » (1). La scuola rabbinica di Roma aveva ricevuto dalla Palestina i suoi primi maestri e sempre rimase legata alle scuole palestinesi. Il collegamento delle scuole giudaiche nelle varie comunità con quelle della Palestina « mirava a tenere gli ebrei della diaspora in linea con quelli della terra madre. Non solamente la legge tradizionale, formulata e codificata in queste scuole, era accolta come autorità definitiva, ma i loro principi e i loro metodi erano perpetuati e la loro opera era continuata dalle successive generazioni col medesimo spirito. Con l'andare del tempo le scuole babilonesi spodestarono, consapevolmente, quelle della Palestina, ma rimasero fedeli al carattere che era stato loro imposto a principio » (2).

Possediamo scarse informazioni sull'atteggiamento assunto dalla comunità giudaica di Roma durante le grandi guerre. Deve aver traversato periodi di crudele ansietà, i quali certamente paralizzarono la normale attività delle sinagoghe. Nel suo complesso essa sembra aver schivato ogni partecipazione alle ribellioni, rimanendo calma, preoccupata dei suoi privilegi e delle sue tradizioni. Non v'è ricordo di aspre misure di repressione, adottate dal governo contro gli ebrei romani, nel momento in cui truppe imperiali davan fuoco al Tempio e trucidavano il popolo a Gerusalemme, o quando la sollevazione degli ebrei in Cirenaica, in Egitto e a Cipro era debellata dalla durezza vendicativa di Traiano, o quando, finalmente, dopo i massacri sotto

(1) Moore, I, 106.
(2) *Ib.*, 107.

Adriano, quel che rimaneva di giudaico fu bandito dalla città santa, trasformata in una colonia romana pagana. La legge proibitiva della circoncisione si applicò naturalmente anche agli ebrei di Roma, finchè non fu cancellata da Antonino Pio, e restrizioni al diritto di associazione e alla attività pubblica della comunità furono imposte durante gli anni critici della sollevazione giudaica. Ma non traspare che gli ebrei di Roma, pur tanto numerosi, abbiamo in quel tempo creato imbarazzi al governo, disturbato la pace, o sofferto onerosamente rappresaglie per la condotta dei compatrioti in Palestina.

La situazione giuridica che il governo imperiale aveva fatto alle comunità giudaiche rappresentava al postutto un compromesso, nel quale la legge romana in certo modo si era discostata dal suo usuale metodo logico di deduzione giuridica, come nel caso degli ebrei assurti alla cittadinanza romana. I previlegi di cui un ebreo godeva come « peregrinus » in virtù del carattere nazionale della sua religione, si supponevano cessati non a pena egli fosse divenuto cittadino romano, il che lo dispogliava della sua originaria nazionalità e lo faceva salire ad un grado più alto nella gerarchia giuridica e sociale delle classi imperiali. E pure, nonostante ciò, gli immigrati ebrei o i loro discendenti, che divenuti cittadini romani mantenevano la loro fede, furono lasciati anche nei privilegi inerenti all'esercizio di questa, quando praticata da ebrei. La sagacia giuridica di Roma era disposta a spiegarsi molto lontano nel suo rispetto per le tradizioni religiose nazionali di una razza la quale opponeva una resistenza accanita a qualsiasi efficacia mercè cui la graduale fusione etnica o la politica livellatrice dell'Impero avesse potuto avviare all'assorbimento. Su due punti, entrambi di importanza capitale, così per Roma come per gli ebrei, il compromesso fu arduo : il culto imperiale e il proselitismo giudaico. Su questi due punti il governo imperiale fu lungamente in forse fra una politica di tolleranza ed una di repressione. Dalla benevolenza di Augusto (1) alla

(1) Sulla politica di Augusto e degli imperatori della casa Giulia v. specialmente Manfrin, I, 215 e ss. Filone nella sua *Legatio ad Caium* si appella energicamente al precedente creato dalla politica di Augusto verso gli ebrei: « altrimenti egli non avrebbe permesso agli ebrei di abi-

espulsione sotto Tiberio (1), ai provvedimenti coercitivi di Caligola, e alle rinnovate espulsioni sotto Claudio, e poi di nuovo dalla nuova concessione di privilegi elargita da Claudio (2) alle restizioni sanzionate da Domiziano e poi da Adriano e da Settimio Severo, i due principali temi su cui spunta il conflitto son sempre il culto imperiale, e, ancor più, il proselitismo. Nessun imbarazzo a proposito del culto ufficiale della triade capitolina, che gli ebrei di Roma non erano tenuti a venerare, come negli altri centri le comunità giudaiche non erano tenute a venerare la divinità tutelatrice della πόλις (3).

Lo Juster ha forse ragione nel ritenere inesatto parlare degli ebrei come dispensati del tutto dalle pratiche del culto imperiale, poichè, almeno al cospetto della legge romana, i privilegi investi-

tare un vasto rione della capitale, in Trastevere, mentre la maggior parte di loro era rappresentata da liberti prigionieri di guerra poi manomessi e autorizzati a vivere a norma delle loro tradizioni nazionali. Egli non ignorava che essi tenevano le loro scuole nelle quali si radunavano specialmente di sabato. Sapeva anche che mandavano periodicamente il loro tributo al Tempio, le così dette primizie, per mezzo di inviati che offrivano le vittime. E pure non espulse gli ebrei dalla capitale, non li spogliò della cittadinanza romana, non mosse un gesto contro la religione e le comunità della Palestina » (ed. Mangey, II, 568 e ss.).

(1) Il decreto di Tiberio, menzionato non solamente da Giuseppe (*Arch.*, XVIII, 3, 5), bensì anche da Svetonio (Tib. 36) e da Tacito (Ann. II, 85), qualunque ne fosse l'occasione, si inquadra perfettamente nella politica generale di Tiberio, così ostile a tutti i culti stranieri. Lo Juster II, 170 pensa che gli espulsi da Roma furono « peregrini » mentre gli esiliati in Sardegna furono ebrei cittadini romani. Ma o il provvedimento non fu applicato o gli ebrei obbedirono (Tacito attesta che l'espulsione doveva effettuarsi « nisi (gli ebrei) certam ante diem profanos ritus exuissent »), chè, dopo pochi anni, nel breve regno di Caligola, Roma ospitava nuovamente una numerosa comunità giudaica. Come Filone stesso riconosce (*De spec. leg.* I, 8) il caso di ebrei, *costretti* a partecipare a cerimonie pagane non era raro: l'apostasia era temporanea e la reintegrazione non era difficile (Juster, I, 272-273).

(2) Sulle circostanze che indussero Claudio a confermare i privilegi giudaici, prima, come sembra, a favore degli ebrei alessandrini, poi a favore di tutti gli ebrei dell'Impero, v. la sua lettera agli alessandrini, testè ritrovata (H. J. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, p. 10 e ss.) Molto si è scritto sulla supposta espulsione generale degli ebrei da Roma sotto Claudio, accennata nel famoso inciso di Svetonio (*Claud.* 25) e confermata da Atti XVIII, 2. Si pensa oggi in genere che soltanto pochi corifei delle lotte fra Giudei e Cristiani (?) fossero esiliati e che soltanto le adunanze ebraiche fossero vietate (Dione Cas. IX, 616; Juster I, 171).

(3) L'autorità romana prese le parti degli ebrei contro quelle città che vollero imporre loro i locali culti ufficiali. Cesare obbligò così i magistrati di Paros a revocare i provvedimenti adottati per questo contro gli ebrei di Delos (Gius., *Arch.* XIV, 10, 8). Gli intrusi che provocavano disordini nelle sinagoghe durante le missioni erano rei di « atrox iniuria » e condannati alle miniere, come capitò a Callisto (*Philosophumena*, IX, 12).

vano più le forme del culto, che il culto stesso. Sembra che a questo proposito gli ebrei non avessero difficoltà a soddisfare a mezzo le esigenze della legge romana, poichè essi non avevano da far altro per ciò che uniformarsi al vecchio costume delle comunità giudaiche della diaspora. Il che non andava esente da equivoci.

Gli israeliti viventi nei confini delle monarchie orientali, nelle quali il culto del sovrano era elemento essenziale dell'organizzazione politica e religiosa locale, avevan trovato necessario acconciarsi alle circostanze, mercè un compromesso che non negava il loro monoteismo intransigente e tacitava il minimo indispensabile delle prescrizioni legali. Sicchè, quando il culto imperiale divenne il simbolo del lealismo politico verso le istituzioni romane, gli ebrei non provarono difficoltà ad adottarne le forme meno compromettenti. Dal tempo di Augusto, fino alla distruzione del Tempio, sacrifici quotidiani in onore dell'imperatore e per lui furono offerti a pubbliche spese. Senza dubbio gli ebrei distinguevano molto bene questi sacrifici da quelli offerti a Jahvè: non erano nel medesimo piano, tutt'altro! Ma non avrebbero potuto nè pure essere confusi con quei sacrifici semplici, che ogni pio ebreo offriva per sè e per la sua famiglia (1). I Romani potevano farsene l'idea che volevano: per gli ebrei era un'offerta a Dio per l'imperatore, non all'imperatore, come dio. Veramente il governo romano non era tratto in inganno, ma Augusto e Tiberio, sotto i quali il culto imperiale era ancora adolescente e i quali recalcitrarono da vivi alla deificazione, ritennero soddisfacente la prassi giudaica. Non così Caligola, il quale volle eliminare l'equivoco dei sacrifici giudaici, e quindi impose agli ebrei di collocare la sua statuta nel Tempio e di offrire ad essa sacri-

(1) Giuseppe è esplicito sul carattere di questi sacrifici: «il nostro legislatore non ci ha vietato di onorare uomini degni, purchè l'onore così reso sia diverso da quello tributato a Dio. Mercè tali onori noi mostriamo volentieri il nostro ossequio ai nostri imperatori e al popolo romano. Inoltre noi offriamo sacrifici perpetui per loro non solamente, ma tali sacrifici quotidiani sono fatti a spese pubbliche, sicchè mentre noi non facciamo il consimile nè pure per i nostri figli, lo facciamo ad onore degli imperatori che soli riteniamo meritevoli di tanto» (*C. Ap.*, II, 6). Si trattava di una liturgia speciale, concepita come un obbligo collettivo ed assolto finchè vi fu il Tempio.

fici: « che me ne importa dei vostri sacrifici » furono le sue parole « se non sono offerti a me? »

In fatto di simulacri gli ebrei non potevano venire a patti: la legge vietava tassativamente ogni immagine di Dio, nel tempio o altrove, quanto più dunque di un uomo! Si erano spinti fino a dedicare sinagoghe agli imperatori, in compenso alla impossibilità di dedicar templi in loro onore: ma installare immagini nel Tempio o nelle sinagoghe era gesto di imperdonabile idolatria. La tempestiva soppressione di Caligola li salvò dalla tragica alternativa e l'editto di Claudio ristabilì la pace. L'atteggiamento di Claudio relativamente al culto imperiale mi par degno di rilievo. Il suo editto a conferma dei privilegi giudaici costituì la carta giuridica fondamentale delle libertà ebraiche nell'Impero romano: è evidente pertanto che la tradizione definitasi allora a proposito degli onori agli imperatori deve essere stata considerata dagli ebrei come il limite dei loro obblighi, anche quando più tardi, sotto la stretta delle circostanze, avendo il culto imperiale assunto la forma di un vero culto ed essendo cessati i sacrifici giudaici, essi furono indotti a insistere di più su altri aspetti del loro specifico tributo d'onore ai Divi Augusti.

La lettera di Claudio agli alessandrini recuperata dal Bell di su un papiro di Filadelfia in Egitto illumina copiosamente questo punto, chè una sua parte è appunto consacrata agli onori del culto imperiale votati dalla città di Alessandria, su cui è chiesto il consenso imperiale. Claudio autorizza una commemorazione del suo giorno natalizio, quale « dies augusta »; accetta l'erezione di statue a sè e ai membri della sua famiglia in luoghi pubblici; la costituzione di una tribù claudiana nella città; la dedica di recinti sacri in ogni nomo egiziano. Aderisce pure alla erezione di quadrighe in suo onore all'ingresso delle varie città. Ma rifiuta una statua d'oro della « Pax Augusta Claudiana » perchè « appare troppo offensiva e deve essere dedicata a Roma ». Sopra tutto Claudio declina l'offerta di templi e la scelta di un ἀρχιερεύς. « Respingo, però, la nomina di un arciprete per me e l'erezione di templi, perchè non voglio far torto ai miei contemporanei e reputo che i sacri delubri e tutte le cose affini

siano stati in ogni tempo assegnati solamente, come onori specifici, agli dei » (1).

Anche se i prefetti e i legati nelle province spinsero il loro zelo indiscreto molto al di là delle istruzioni imperiali in proposito, non si può dire che il regno di Claudio abbia segnato un'epoca di sensibile sviluppo del culto imperiale (2). Nei limiti segnati da Claudio, eccezion fatta sempre per le statue e per i simulacri, gli ebrei avrebbero potuto tranquillamente assolverne i doveri. Non sembra che nei secoli seguenti essi modificassero considerevolmente questa forma tradizionale o che fossero molestati unicamente per questa ragione. Distrutto il Tempio, i sacrifici non furono più offerti: ma nelle sinagoghe gli Ebrei commemorarono con speciali adunanze e preci il « dies natalis » imperiale, anniversari e funerali della casa imperiale, eventi rimarchevoli come le militari vittorie, e nei dì prescritti, parallelamente a quel che si faceva nei templi pagani, essi innalzarono i rituali « vota pro salute imperatoris. »

Sembra che essi introducessero qualche opportuna distinzione nell'uso degli epiteti imperiali ufficiali, alcuni dei quali implicavano un riconoscimento indiretto della divinità dello imperatore (3). Mai, sembra, adoperarono il titolo θεός ma adoperarono liberamente quello di « divus ». Furono riluttanti a quello di δεσπότης ma non al suo equivalente latino « dominus »: nè pure a κύριος. Σωτήρ e εὐεργέτης spesso attribuiti a Jahvè, si trovano applicati all'imperatore, e Giuseppe non si fa scrupolo di rivolgersi all' imperatore con i qualificativi astratti di χάρις, φιλανθρωπία e simili, pur trattandosi di nomi di vecchie divi-

---

(1) Bell., 27 e s.

(2) « Questo papiro dimostra nettamente qual assidua pressione le province esercitavano sugli imperatori perchè sanzionassero l'ampliamento del culto. L'esempio tipico l'abbiamo nello stesso editto del prefetto,il quale, nell'ordinare la divulgazione della lettera nella quale Claudio recisamente declina onori divini, invita il popolo di Alessandria ad ammirare τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος ». C'è qui l'esempio piú antico del titolo Θεός applicato in un documento ufficiale all'imperatore vivente. E il Bell ne conclude: « Se i propositi dell'imperatore erano violati dai suoi stessi rappresentanti, noi possiamo arguire come inevitabilmente, prima o poi, il culto doveva sboccare in una effettiva adorazione del sovrano regnante » (7–8).

(3) Juster. I. 343–344.

nità romane, il culto delle quali era conglobato in quello imperiale (1).

Il giuramento di fedeltà all'imperatore racchiudeva un riconoscimento esplicito del carattere divino di Cesare ed era stilizzato in termini apertamente idolatrici: Roma permise che gli ebrei usassero una formola purgata, al sicuro da elementi discutibili (2). Per il pio ebreo, Roma e il suo impero rappresentavano, al postutto, un semplice episodio nel piano divino della storia, nella quale invece Israele occupava il punto centrale. E anche se gli imperatori i quali bistrattavano più atrocemente la nazione giudaica dovevano considerarsi come strumenti del volere divino, per gli ebrei la potenza romana, in genere, rimaneva oggetto di un odio implacabile, che solamente le speranze apocalittiche riuscivano a tacitare. Le enunciazioni di parecchi maestri ebrei, che visitarono Roma, come alcune leggende ebraiche relative a Roma e ai suoi imperatori, giunte fino a noi, descrivono in termini enfatici la grandezza della città, ma solamente per estollere il significato della sua caduta immancabile e del trionfo di Israele (3). Originarie o no dell'ambiente giudaico-romano, queste leggende esprimevano i sentimenti e le segrete speranze di molti fedeli israeliti, appartenenti alle sinagoghe romane.

Nonostante i loro intimi sentimenti e le loro recondite speranze, gli ebrei di Roma, con quella mescolanza di idealismo e di spirito pratico che caratterizza tutta la storia della razza, fecero loro pro dei vantaggi offerti dalla metropoli, adattandosi all'ambiente come meglio poterono, assunsero le consuetudini locali non apertamente incompatibili con le loro convinzioni

---

(1) Non mancarono gli intransigenti i quali si rifiutarono di uniformarsi all' uso generale dicendo che « Dio era il loro unico sovrano e signore » (Gius. *Arch.* XVIII 1, 5).

(2) V. la formola del giuramento in C. G. Bruns, *Fontes juris antiqui*, ed. VII, 1909, p. 277. Cumont, *Studia Pontica*, p. 3, n. 66. Sull'opposizione giudaica v. Juster, I, 344, n. 7.

(3) V. V R., I, 80 e ss. Spesseggiano pure le denunce della corruzione romana. Tito, « deliciae generis humani » per i romani, è « lo scellerato » per gli ebrei, e muore di una morte orribile provocata da un insetto che penetrato nel suo cervello, lo divora e divien grosso come un piccione. Dopo la sua morte, i chirurgi aprirono il suo cranio e Rabbi Eleazar ben Jose vide con i suoi occhi la mosca-piccione, volante per il cielo su Roma (p. 91). Nerone al contrario, secondo una leggenda talmudica, non fu ucciso, ma scomparve e si fece ebreo e il famoso R. Meir della Mishna (Moore, I, 95) si disse che fosse un suo discendente (V R, 91).

religiose, e in pari tempo spiegarono una parte importante nella vita sociale, religiosa ed economica della città. Sebbene per il loro isolamento contribuissero poco o nulla alla mescolanza etnica della popolazione romana e non subissero affatto un vero processo di assimilazione romana, gli ebrei furono profondamente colpiti dall'azione dell'ambiente. Abbiamo già segnalato questa efficacia traditasi nelle forme peculiari assunte da parecchie associazioni giudaiche, in alcuni tratti della loro disciplina, nella prassi cemeteriale, perfino nella adozione di raffigurazioni artistiche, contrastanti nettamente con la tradizione. Un episodio eloquente della vita giudaica a Roma è l'atteggiamento di fronte ai giuochi pubblici. Nell'età repubblicana gli stranieri ne erano esclusi, rivestendo essi un carattere religioso, ed essendo quindi riservati ai cittadini romani. Gli ebrei, i quali avevano già acquistata la cittadinanza, potevano intervenirvi, ma non sembra che si avvalessero del privilegio. Ma quando nell'età imperiale i giuochi in onore dell'imperatore e in collegamento con il culto imperiale assunsero un significato civico e semireligioso ; quando l'imperatore Caligola, nel suo editto contro gli ebrei, li obbligò ad assistervi, non appare che sorgessero resistenze e gli ebrei cominciarono ad affollare il circo. Dopo il 70 però gli anfiteatri romani rigurgitarono di gladiatori ebrei, presi fra i prigionieri di guerra. Allora gli ebrei si astennero dai giuochi, conservando un'attitudine di ripulsione per essi, durante tutto il secondo secolo. Nel terzo furono nuovamente sopraffatti dalla frenesia romana per tali spettacoli, e figurarono in così gran numero fra gli spettatori da provocare il sarcasmo degli scrittori cristiani (1).

Non tutti gli ebrei, addensatisi attraverso i vari periodi nei quartieri romani, aderivano con pari intransigenza alle proprie tradizioni e rispettavano la loro legge con pari fedeltà. V'erano ebrei i quali avevano conservato pochissimo delle consegne restrittive del Giudaismo, e altri che passavano smaccatamente al paganesimo. Non è assurdo pensare che alcuni tentativi ricor-

(1) Gli ebrei di tendenza conservatrice accentuavano la ripugnanza per i teatri. Fra gli ebrei ellenizzati invece, anche prima di Caligola, questo sentimento era attenuato. V. Juster, II 239–241.

dati dagli scrittori del secondo e del terzo secolo, miranti a collegare le origini giudaiche a quelle greche, siano stati compiuti, o quanto meno abbian trovato sostegno, fra questi giudei fedifraghi al loro passato. Giuseppe confuta largamente le fantastiche supposizioni dei suoi avversari, ma non è per questo meno significativo il proposito di togliere al Giudaismo l'autonomia storica delle sue tradizioni, per collegarle all'ellenismo.

Tacito registra una di queste teorie: « argumentum a nomine petitur: in Creta Idam montem accoles Idaeos, aucto in barbarum cognomento Iudoeos vocitari » (1). Può darsi che simili bislacche etimologie abbiano soccorso a Giudei staccati completamente dalle tradizioni nazionali e avidi di uniformarsi a quei romani che legavano le origini della città e del popolo alla civiltà greca. Tanto più che quando gli storici e i filosofi pagani di Roma si esprimono in argomento, preferiscono dipingere gli ebrei quali discendenti dei barbari, fuori del tutto dal genio e dalle tradizioni dell'ellenismo. Celso addita gli antenati dei giudei in schiavi egiziani fuggitivi, trasportanti fedi e tradizioni egiziane, modificate e deformate dal loro grande impostore, Mosè (2).

Non fu questo l'unico tentativo diretto a trarre anche il Giudaismo nel grande movimento sincretistico che investe Roma dal secondo secolo. Pare che nella diaspora ellenistica una contaminazione di elementi giudaici e pagani si sia verificata nei misteri di Sabazio, il culto del quale, arguendo dalle epigrafi, aveva toc-

---

(1) *Hist.*, I, 2.

(2) Orig., *C. Cels.*, I, 2; III, 3; IV, 21. Mi sembra si debba far distinzione fra la impugnazione della insigne antichità e originalità della razza e delle tradizioni ebraiche e i tentativi di congiungere le origini giudaiche con la storia ellenica. La prima ha uno scopo denigratorio, come in Celso (Orig., I, 31), e mira a mostrare che i libri e le tradizioni del giudaismo rappresentano uno svergognato plagio delle dottrine e delle pratiche di altri popoli piú antichi, di cui gli ebrei si sono appropriati, deformandole. Al contrario l'assegnazione di un'origine greca alla razza giudaica, per quanto potesse suonare offensiva ad un ebreo conservatore, era sempre un complimento nella valutazione di greci e di romani, e non doveva spiacere a giudei già ellenizzati in fatto di pensiero e di abitudini. Su analoghe etimologie di « Judaeus » v. Teodoro Reinach, *Textes*, p. 215.

cato una considerevole fortuna a Roma (1). Nel cimitero cristiano di Pretestato è stato rinvenuto il sepolcro di un prete di Sabazio a nome Vincenzo, e un affresco che rappresenta il banchetto dei beati. Il Cumont suppone che il prete « abbia appartenuto ad una setta giudeo-pagana, la quale ammetteva neofiti d'ogni razza alle sue mistiche liturgie » (2).

L'azione del giudaismo del resto non fu risentita solo indirettamente attraverso simili contaminazioni di miti, bensì anche direttamente, mercè l'attività proselitistica delle sinagoghe, intorno a quanti eran spinti da curiosità o da interesse alle loro funzioni. « Agli occhi dei gentili, per i quali tali funzioni, consistenti essenzialmente in una lettura biblica e in un discorso collegato più o meno strettamente con essa, mancavano di ogni connotato cultuale, la sinagoga aveva aspetto di scuola di una esotica filosofia. Che pretendesse un'autorità ispirata per il suo testo sacro e per la immemorabile tradizione dell'esegesi, e che la lettura forse preceduta da invocazioni alla divinità e da inni in suo onore, non urtava affatto con questo catattere. Che i seguaci di una simile filosofia seguissero determinate prescrizioni alimentari e moltiplicassero le purificazione era altrettanto naturale in quel tempo. Lo stesso suo contenuto dottrinale — monoteismo, provvidenza divina, ispirata dalla giustizia e dalla benevolenza, una ragionevole moralità — non tradiva nulla di eccezionale. Anche quel che udivano di strano a proposito della sanzione dopo morte e della conflagrazione prossima, non era nuovo » (3).

Da questo angolo visuale la propaganda giudaica aveva buone possibilità in terreno romano. « E pure, alle sue scaturigini, il giudaismo aveva qualcosa di radicalmente diverso da una filosofia. » Esso era « una religione rivelata, la quale non chiedeva affatto la sanzione umana, bensì unicamente obbedienza globale

---

(1) L'efficacia del giudaismo sul culto di Sabazio e sui misteri è stata indagata dal Cumont, *Les mystères de Sabazius et le Judaisme*, nei « Comptes-rendus Ac. Inscr. » 1906, p. 63 ss. e *The Oriental Religions*, p. 60 e ss.

(2) *Ib.*, p. 65.

(3) Moore, I, 324.

e particolare, a dispetto di ogni ragionevole inclinazione al contrario. Era una religione ecclesiastica che non tollerava adesioni a metà: una religione che faceva dipendere il destino eterno di un uomo dall'uniformità di tutta la vita alla sua legge». Accogliere il giudaismo a queste condizioni non era cosa comoda. Ma v'era qualcosa di peggio. Il giudaismo era una religione a contenuto politico e a programma nazionale, implicante il permanente trionfo della razza giudaica nel mondo. Qui una assoluta antinomia fra giudaismo e sistema politico-religioso romano.

La quale ha la sua radice nel fatto che da entrambi le parti si era raggiunta una definitiva identificazione di interessi e di ideali religiosi e politici. Ma l'eternità di Roma, proclamata da auguri e da oracoli, rappresentava la negazione del Regno apocalittico degli ebrei: e viceversa. Qui l'incompatibilità dei due programmi di espansione universale. La forza del giudaismo era nel suo contenuto etico e spirituale, e la sua debolezza nelle aspirazioni nazionali. D'altro canto, la forza di Roma era nel suo universalismo giuridico-politico, mentre la sua morale era puramente civica e la sua religione mancava di coerenza e di fascino spirituale. Era il contenuto politico che ostacolava l'accettazione del giudaismo come religione universale. Esso mirava a «israelizzare» il mondo, non solo imponendo, con la religione, consuetudini sociali peculiari alla tradizione nazionale giudaica, spesso lesive dei sentimenti o dei costumi degli altri gruppi associati, bensì anche chiamando quanti avevano vaghezza di condividere le future speranze di Israele a spogliarsi della loro nazionalità e a lasciarsi incorporare nella nazione giudaica, e condannando gli altri popoli a servire gli Ebrei nel regno avvenire.

Così il giudaismo era intollerante di fronte a tutte le religioni pagane, si opponeva fondamentalmente a tutti gli altri sistemi politici. Roma raccomandava la sua aspirazione all'universalismo e all'eternità dei suoi istituti politici e giuridici: sul terreno religioso, nell'evoluzione storica che trasformò la vita religiosa del popolo nei primi due secoli dell'Impero, Roma pervenne alla fine alla formulazione del programma di una comprensiva unità religiosa merce l'assoluta subordinazione allo Stato, concepito

come supremo potere politico-religioso. Al contrario, nelle prospettive giudaiche, l'unità religiosa del mondo doveva essere a prezzo del più rigido processo d'esclusione.

Naturalmente non potevano essere gli spettri dei futuri eserciti messianici a infastidire il governo romano: bensì le concrete insurrezioni giudaiche, così ardue a domarsi. Analogamente non poteva essere la pretesa giudaica che la religione di Jahvè fosse per divenire un giorno la religione mondiale a infastidire i filosofi e i pensatori di Roma. Essi se ne facevan beffe. Ma l'intolleranza giudaica nel proclamare l'esclusivo possesso della verità e della virtù rese furenti gli uomini di cultura (1), come l'isolamento sdegnoso degli ebrei accese l'odio delle masse. Sta di fatto che, se vittorioso, il proselitismo giudaico avrebbe scompaginato tutto il sistema romano. Nessuna meraviglia pertanto se Roma lo arrestò: meravigliamoci più tosto se non lo fece più recisamente.

La legislazione romana relativa alle comunità giudaiche appare a volte incoerente, chè due principi antitetici guidarono Roma nel trattamento del problema semitico: il principio tradizionale, secondo cui ogni nazione ha il diritto e il dovere di conservare la religione e i costumi tramandati, principio rispettato mercè la concessione della libertà alle religioni nazionali; e il principio secondo cui Roma possedeva il diritto di governare il mondo e di subordinare alle istituzioni romane le istituzioni religiose dei popoli conquistati. Per tutte le altre religioni nazionali Roma aveva sciolto il problema adottandone le divinità, onde il collegamento nazionale con i centri politici originari ne era stato indebolito, e Roma aveva potuto assurgere gradatamente a capitale religiosa di tutte le nazioni e di tutte le razze. Con il giudaismo era impossibile fare altrettanto. L'esclusivismo religioso e nazionale degli ebrei si opponeva ad una adozione romana dei loro « sacra » di fianco ai « sacra » delle altre nazioni. Roma dovette ricorrere ad altri mezzi per scindere la religione nazionale giudaica dalla causa politica del popolo.

---

(1) *Contra Cel.*, IV, e V, 50.

Gli ebrei della primitiva comunità romana, costituita mentre esisteva ancora uno stato nazionale ebraico, fruirono, come tutti gli altri gruppi stranieri, del diritto di rispettare le proprie tradizioni religiose (1). Ma il riconoscimenot del diritto delle comunità giudaiche a vivere a norma dei πάτρια ἔθη e a praticare τὰ ἱερὰ Ἰουδαικά implicava il diritto in esse di mantener vivi tutti i costumi ed obblighi e tutte le forme di attività sociale ed economica che la loro legge religiosa disciplinava, come di essere privilegiatamente esenti da quelle prescrizioni statali che erano in conflitto con il rispetto della legge (2). Implicava inoltre il diritto di mantenere fedeltà a quella nozione centrale di Dio e del suo governo universale su cui la legge poggiava e da cui attingeva la sua sanzione, a quella fede e a quella speranza nell'attuazione del piano divino nella storia del genere umano, che determinavano la sicurezza del finale trionfo di Israele su tutti gli altri popoli. Ecco perchè il giudaismo rappresentava un sistema politico, la sua organizzazione racchiudeva un fine pubblico, la sua propaganda assumeva connotati politici.

La legislazione romana attinente agli ebrei rappresentò un tentativo di compromesso fra i due principî. Il privilegio che li esentava dai culti ufficiali e da alcune pratiche dal culto imperiale come anche da alcune formule nei giuramenti e in determinati casi persino dalla giurisdizione ordinaria dei tribunali romani, era una notevole prova dell'ossequio romano per i « mores majorum » di un popolo soggiogato. Nella fattispecie della comunità romana era un eloquente indizio della tolleranza al cospetto delle tradizioni religiose dei gruppi stranieri della metropoli. Più significativo ancora il privilegio assicurato ad ebrei divenuti

(1) Celso non ha obbiezioni da fare al vivere giudaico a norma delle proprie tradizioni. Al contrario li loda per questo. Ma in nome dei medesimi presupposti li biasima per la loro propaganda presso gli altri popoli (*C. Celsum*, V, 25 e ss.).

(2) Non erano eleggibili ad uffici pubblici le cui mansioni implicavano giuramenti e pratiche religiose. Augusto giunse ad elargire il privilegio di ricevere la pubblica distribuzione di grano in giorni diversi, quando la data fissata fosse caduta in sabato.

cittadini romani di continuare nel godimento delle medesime esenzioni, nonostante la lacerazione così inferta alla coerenza del sistema giuridico romano e il fatto del pericoloso precedente. Ma, in pari tempo, la consapevolezza del pericolo celantesi nel contenuto politico del giudaismo, traspare dai tenaci sforzi della legge per impedire alla religione giudaica di guadagnar proseliti fuori dell'ambito etnico. Di fatto ai convertiti al giudaismo la legge romana negava i privilegi e i diritti degli ebrei : qualora si fossero rifiutati di compiere i doverosi gesti rituali nei culti ufficiali, erano passibili delle pene sanzionate. Anche gli ebrei di razza che fossero passati ad altra religione, cessavano di essere tutelati dai privilegi nazionali. I provvedimenti adottati, direttamente o indirettamente, da parecchi imperatori contro il proselitismo giudaico e le dure pene comminate, tradiscono il medesimo pertinace proposito della legge romana di chiudere il giudaismo nel suo recinto etnico e di arrestare qualsiasi sua propagazione (1).

Va ascritto alla sapienza politica romana che la legge abbia preferito persistere in questa mite linea di condotta, anzichè adottare la politica ciecamente livellatrice di Caligola. E pure il tentativo di Caligola, che, se riuscito, avrebbe rappresentato un colpo mortale per il giudaismo, specie nelle comunità della diaspora, ha un suo grande significato, perchè mostra quanto nitidamente Roma avvertisse l'anima politica del giudaismo e i rischi inerenti ad una tattica di assoluta tolleranza. La politica caligoliana segnava una soluzione radicale, la quale, a non dubitarne, avrebbe anticipato gli eventi di mezzo secolo, e avrebbe sboccato in una persecuzione generale degli ebrei, le cui ripercussioni sulla razza di Israele, sulla sua religione, e subordinatamente sul cristianesimo, è difficile valutare. Comunque, se, intuendo la difficoltà dell'impresa e conoscendo la pertinacia degli ebrei nelle loro tradizioni, Roma rinunciò al tentativo di costringerli a rinnegare la loro coscienza religiosa, non rinunciò per questo

(1) In proposito, le misure di rigore adottate da Domiziano, Adriano, Antonino, Severo, varie di carattere e nell'uso di mezzi coercitivi, scaturivano dal medesimo motivo e miravano al medesimo scopo.

al programma di colpire le loro aspirazioni politiche. La tattica di Roma di fronte alla nazione giudaica, consistette nel dare con una mano e togliere con l'altra. La solenne conferma dei privilegi giudaici emanata da Claudio nel 41-42 fu seguita, un biennio più tardi, dalla soppressione pratica dello stato giudaico, quando, morto Agrippa, esso passò sotto la amministrazione diretta di Roma e la nazione giudaica cessò di avere un supremo rappresentante politico. Di qui la grande sollevazione e la guerra terminata con la distruzione del Tempio e la definitiva scomparsa della nazione giudaica come organismo politico nel sistema legale e amministrativo di Roma. Ne sarebbe dovuta risultare la cancellazione dei privilegi giudaici. Niente affatto. Il precedente della persistenza dei privilegi giudaici nei cittadini romani di estrazione ebraica aveva da lungo tempo spianato la via e aveva inserito nella tradizione giudaica romana l'uso di considerare questi privilegi come appartenenti a tutti i membri della razza di Israele, praticanti la tradizionale religione giudaica, anzichè rivestiti di un carattere nazionale politico.

Tale soluzione non era una « fictio juris ». Corrispondeva più tosto alla situazione di fatto ed era in armonia con i sentimenti di quei cotali ebrei che, discesi da famiglie installate da generazioni in territorio pagano, parlavano la lingua del posto e avevano assimilato, più o meno, una cultura non propria. « Per essi il giudaismo non era tanto la religione della madre patria, quanto la religione della razza. Era una religione nazionale in un significato genealogico più che politico, sebbene di tale distinzione non esistesse la coscienza ».

Soddisfatte così le esigenze religiose degli Ebrei della dispersione, e spenta ogni speranza di restaurazione politica degli ebrei palestinesi, Roma può essersi illusa di aver risolto il problema semita per sempre.

Illusione ! La lotta non era finita : nuovi subbugli provocarono nuove misure di rigore e queste a loro volta nuove sommosse. Eloquente il fatto che la ribellione sotto Traiano si propagò anche nella diaspora orientale, facendo comprendere ancor meglio al governo di Roma che il giudaismo non era solamente

una religione, ma anche un sistema politico, e che la propaganda giudaica racchiudeva anche una efficienza politica. La legge pertanto contro la circoncisione fu una nuova, per quanto indiretta, misura per colpire alle radici il giudaismo, un ritorno, da un certo punto di vista, alla politica totalitaria di Caligola. L'ultima guerra sotto Adriano, la catastrofe finale di Gerusalemme, le leggi fierissime vietanti qualsiasi ritorno degli ebrei nella città santa, estinsero le speranze politiche giudaiche in un prossimo avverarsi del piano di Dio in loro favore, e nel medesimo tempo segnarono la fine della propaganda religiosa giudaica nel mondo romano. La coincidenza va ricordata nel valutare il carattere e il valore storico del proselitismo giudaico.

L'attività missionaria degli ebrei a Roma aveva cominciato ad acquistare qualche importanza negli ultimi decenni della repubblica e aveva assunto proporzioni più importanti con lo svilupparsi della comunità sotto l'Impero, specialmente dopo che l'editto di Claudio ebbe chiuso la serie delle espulsioni degli ebrei dalla città. Sebbene la loro propaganda non incontrasse a Roma quella aperta ostilità, spesso e volentieri sboccante nell'offensiva, che in altre città della diaspora e specialmente ad Alessandria esponeva gli ebrei a duri periodi di sofferenza, pure, anche a Roma, serpeggiava sempre una corrente antisemita. Gli scrittori satirici latini che la rispecchiano così abbondantemente, offrono dipinture umoristiche degli eccentrici costumi degli ebrei, della loro mancanza di raffinatezza, sopra tutto del loro esclusivismo. L'opinione che gli ebrei odiassero tutte le altre razze, tutto il genere umano anzi, era largamente diffusa e naturalmente aizzava l'ira della popolazione cosmopolitica della metropoli. Ma da essi traspare anche che gli ebrei erano riusciti ad accattivarsi la simpatia di molti, i quali ammiravano la semplicità e la purezza dal monoteismo giudaico, immune da miti disdicevoli, e il loro alto insegnamento morale, così affine a quello delle migliori tradizioni filosofiche.

Non par probabile che il giudaismo facesse a Roma molti proseliti, vale a dire, che molti pagani accogliessero in pieno il giudaismo e passassero, per adozione, nella nazione giudaica. Se

pur non conclusivo, è certamente notevole il fatto che tra le parecchie centinaia di epigrafi rinvenute in cimiteri giudaici solo quattro o cinque appartengono a proseliti (1). Più che il timore della legge a dissuadere — chè se non cittadini romani e non occupanti posizioni ufficiali i proseliti avrebbero potuto in tempi normali far passare inosservata la loro conversione — doveva influire negativamente una certa ripugnanza alle complicate prescrizioni rituali e alle pratiche alimentari, alle limitazioni sociali imposte dalla religione giudaica. Sopra tutto doveva trattenere il fatto che, pur tra gli ebrei, i proseliti, per quanto legalmente e religiosamente pari, costituivano una classe inferiore e solo in casi eccezionali qualcuno di essi poteva assurgere ad una vera uguaglianza sociale con gli altri ebrei (2).

Più numerosi οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν o « metuentes », i quali rifiutavano l'idolatria e optavano per il Dio di Israele, assumendo qualcuna delle meno ostiche tradizioni giudaiche, quali l'osservanza del sabato, ma rimanevano fuori dell'organizzazione giudaica, pur « attendendo di condividere con gli ebrei di nascita il favore del Dio che avevano seguito, incoraggiati in questa speranza dai loro maestri ebrei » (3). Giovenale rileva che il sabato era largamente rispettato dalla plebe e Seneca addita il giudaismo come una preoccupante minaccia per Roma. I « metuentes » non erano sepolti nei cimiteri giudaici e nella maggior parte dei casi non è probabile che la loro fede religiosa fosse segnalata negli epitafi. Poche epigrafi sono state rinvenute in vari luoghi di Roma, sei o sette in tutto, le quali additavano la sepoltura di « metuentes, » oltre due o tre appartenenti forse alla medesima categoria (4). Sicuramente « le donne rappresentavano il maggiore

(1) V R., 152 (C I L., VI, 29756); V R., 155, 168); Müller, 77; Paribeni, N S., 1920, 44, 47.

(2) Moore, I, 335.

(3) *Ib*, I, 325.

(4) C I L., VI, 29759, 29763, 29760; Kaibel, 1325; C I L., V, 88 (V R., 149) si suppone appartenga a Roma. Anche V R., 4, 141, 20 e 258 si attribuiscono a « metuentes ». Se sì, vuol dire che i « metuentes » non erano esclusi dai cimiteri giudaici.

contingente di questi aderenti al giudaismo, sia per eccesso di religiosità, sia perchè esenti da mansioni religiose pubbliche » (1), e, sebbene così esigue, le iscrizioni ne dan conferma. Su cinque iscrizioni di proseliti, tre appartengono a donne, e su otto di « metuentes » solo due ricordano uomini. È incerto se molti dell'aristocrazia si fecero mai proseliti, sebbene parecchi di questo ceto, spinti dalla filosofia religiosa verso il monoteismo, simpatizzassero con il giudaismo e possano essere stati annoverati fra i « metuentes ». Sarebbe però una ingiustificata conclusione, considerare quali aderenti al giudaismo quei membri di famiglie aristocratiche romane che gli storici designano come accusati di ἀσέβεια (2). Nell'epigrafi compare un solo « eques romanus » (3).

In seno alla popolazione cosmopolitica di Roma ogni religione poteva raccogliere seguaci. E nonostante le asprezze cui i suoi convertiti erano costretti, il giudaismo non poteva non far colpo su coloro che erano predisposti ad accogliere le sue credenze o avevano qualche motivo per aderire alla religiosità di Israele. In realtà però agli occhi dei romani e di coloro che avevano assorbito idee e tradizioni romane, il collegamento effettuato nel giudaismo di aspettative politiche nazionali con gli elementi strettamente « numinosi » ed etici della religione, deve avere rappresentato un imbarazzo non indifferente (4). Tacito deve avere espresso il sentimento delle classi alte e conservatrici di Roma come dei ceti colti, quando designa i proseliti come « transgressi in morem eorum » e come traditori della patria (« exuere patriam ») (5).

È pur vero che il giudaismo predicato a Roma non doveva essere quello intransigente, e che le sue aspirazioni messianiche

---

(1) Moore, I, 326.

(2) *Ib*,, 350. Cf. Huidekoper, *Judaism at Rome*, 7–11, 467–469.

(3) V R, 141: « Aemilio Valenti eq. Romano metuenti ». Trovata a vigna del Pino, *Eph. Ep.*, IV, 291, n. 838.

(4) In parecchie epigrafi ebraiche degli ipogei di Roma troviamo a lode dei defunti le frasi πᾶσι φειλητός (V R 73) o πᾶσι φίλη (VR, 97) o φιλόλαος (V R., 131). È una risposta all'accusa di odiatori del genere umano. Il macellaio ebreo di V R., 143 è chiamato « omniorum (sic) amicus ».

(5) Tac. *Hist.*, V, 5.

debbono essere state o a dirittura taciute o lasciate nell'ombra. Ma al di là delle ragioni politiche e delle pratiche poco gradevoli, il colpo mortale alla propaganda giudaica fu menato dalla rivalità cristiana, col suo più energico e più vivo appello alle masse. Sta di fatto che nel terzo secolo la religione giudaica aveva cessato di esercitare una qualsiasi considerevole azione sull'ambiente romano, aveva rinunciato all'offensiva, aveva cominciato a ritirarsi nelle sue trincee. Non aveva trovato quella rispondenza che aveva arriso alle altre religioni orientali Qualcuno dei suoi proseliti, in periodi di persecuzione, si era fatto delatore : altri eran passati al cristianesimo. Sicchè, invece di rappresentare un elemento di forza, i proseliti introdussero spesso nella comunità giudaica tendenze morali e religiose che finirono con l'essere forze di disgregazione, e la loro conversione, vietata dalla legge romana, fu causa di dissapori col governo e di provvidenze repressive.

Il temperamento inflessibile del giudaismo non avrebbe potuto piegarsi ad un'assimilazione romana. Il conflitto immanente fra lo spirito lungimirante della sua teologia e della sua morale e l'esclusivismo dei suoi istituti non era di quelli che possano comporsi. Ma proprio dal Giudaismo il Cristianesimo, la religione destinata a soppiantare tutte le altre come religione di Roma, attinse gli elementi universali dal suo contenuto spirituale, in una foggia affrancata dalle strettezze nazionali, armonizzata con i fattori spirituali delle religioni soteriche. Romanizzandosi, acconciandosi allo spirito del pensiero religioso e politico ellenistico-romano, il cristianesimo trovò nelle istituzioni romane gli strumenti adatti al suo formidabile compito di chiesa universale.

***

Quel mondo di gruppi immigranti, col suo viatico di consuetudini e di tradizioni, col suo patrimonio di associazioni molteplici costituite sotto il pungolo dei nuovi bisogni, col suo fascio di organismi religiosi postulati dal bisogno di salvare il culto dei propri dèi, quale noi siamo venuti descrivendolo, è il mondo nell'ambito del quale fu instaurato a Roma il primo gruppo

cristiano, e in seno al quale la chiesa di Roma venne organizzando le sue primordiali istituzioni, per prepararsi al suo compito nello sviluppo del cristianesimo universale. Elemento imponente da non trascurare nella evocazione delle scaturigini della comunità cristiana di Roma sotto l'impulso del suo ambiente storico, è l'ininterrotto processo di adattamento dei gruppi immigranti ai quadri sociali, politici ed economici della città, l'incrocio di azione e di reazione fra le loro istituzioni, fra le loro esperienze religiose e quelle tradizionali romane, come la mescolanza etnica, infallibilmente operante sul carattere, sulla mentalità, sul tenore di vita della popolazione.

Quando si parla di Roma orientalizzatasi, non si deve dimenticare che nel medesimo tempo operavano in Roma forze viventi, le quali, non solamente reagivano all'efficacia orientalistica, bensì anche miravano a romanizzare i gruppi orientali, con le loro tradizioni e i loro istituti. Simile processo riuscì in qualche direzione, in altre fallì, in altre infine mise capo ad un compromesso fra il vecchio o il nuovo, fra gli elementi indigeni e quelli stranieri della complessa civiltà latina. Ma che la vitalità di questa non fosse spenta, che le sue tradizioni e la sua mentalità non fossero del tutto assorbite e sopraffatte dall'onda orientale che sommerse l'Impero, appare sopra tutto attraverso la storia della formazione della chiesa romana. Quale religione di immigranti, il cristianesimo ebbe a Roma un magnifico terreno di sfruttamento, nelle file della popolazione cosmopolita: per quasi due secoli gli elementi greci ed orientali ebbero nella comunità una decisa prevalenza, monopolizzandone la linea di condotta. Fu periodo di acuti dissensi, provocati dalla presenza di gruppi e di tendenze trapiantati a Roma dai vari centri orientali, dove, a mano a mano che il cristianesimo si sviluppava ed elaborava le proprie dottrine, si erano delineate contrastanti interpretazioni teoriche e pratiche, con interminabili divergenze di maestri e di scuole, di comunità e di chiese. Roma, il grande centro religioso dell'Impero, divenne il terreno di incontro di tutte queste tendenze, il campo di lotta per il predominio. Finchè la chiesa romana fu comunità di immigranti greci e orientali, la vittoria non fu di nessuno. Ma quando l'elemento latino guadagnò il

sopravvento, le divergenze dottrinali smarrirono la loro efficienza. L'angolo morto era oltrepassato e la lotta si polarizzò sul terreno disciplinare, a norma della migliore tradizione della latinità. La saturazione latina della chiesa romana è fatto della più grande importanza storica, non solamente per le ripercussioni che ne sgorgarono per tutta la storia del cristianesimo, ma anche per la riprova che se ne ricava della sopravvivenza del potere creativo della mentalità latina, con la quale il mondo dovette fare i conti al trasformarsi catastrofico della civiltà antica, nonostante la mescolanza etnica della popolazione di Roma imperiale e nonostante la marea orientalistica che alla fine sopraffece le istituzioni imperiali e condusse a Bisanzio. Non è esagerato il dire che lo spirito romano, dinanzi allo sfacelo delle sue istituzioni politiche, assorbite e trasformate dal dispotismo militare e dalla autocrazia orientalizzante di un impero traballante, concentrò le sue forze sulla vitalità spirituale e morale onde era ricco il cristianesimo e ne fece gradatamente il nuovo strumento della sua ringiovanita dominazione universale.

Ci si è domandato più volte per quale ragione il cristianesimo primitivo mosse con così impaziente forza verso l'Occidente, mentre il suo impulso missionario verso Oriente fu più fiacco (1). Mi sembra che la soluzione del problema non possa essere esclusivamente e principalmente di natura linguistica o culturale, non si debba cioè ricavare dall'ellenismo. Senza dubbio, guai ad attenuare l'importanza di questo elemento! Ma il fatto decisivo per spiegare la forza e l'omogenità dell'espansione cristiana in Occidente è l'esistenza di Roma, l'insigne centro della vita così pubblica come religiosa, dove tutte le correnti del pensiero, tutte le tradizioni civili, tutte le istituzioni religiose e sociali, si incontravano e si fondevano, e da cui le province occidentali ricevevano le loro norme culturali e religiose. Mentre in Oriente esistevano molteplici grandi centri ellenistici, nei quali la comune tradizione originale cristiana subiva diverse e spesso contrastanti elaborazioni ed interpretazioni, in Occidente Roma

(1) V. Dibelius, *The Structure and literary charachter of the Gospels*, in « Harvard Theol. Review » 1927, p. 164.

si ergeva sola e suprema. Cosa più importante, Roma rimase invariabilmente un potere di organizzazione. Senza dubbio nel più antico periodo comunità cristiane furono costituite in Occidente dall'azione diretta di missionari orientali, senza il concorso di Roma, ma altrettanto sicuramente esse soggiacquero ben presto all'azione e alla guida di Roma. L'organizzazione cristiana delle chiese occidentali fu principalmente dovuta all'opera di Roma.

L'importanza strategica di Roma nel piano di espansione del cristianesimo in Occidente fu lucidamente intuita da Paolo, il quale, assolto il suo compito in Oriente o forse scoraggiato dalla sistematica opposizione degli implacabili nemici che lo seguivano alle calcagna, suscitando dissensi e controversie nei centri da lui formati, rivolse il suo sguardo all'Occidente ed escogitò il programma del trapiantamento del messaggio evangelico, là dove gli oppositori avrebbero potuto meno facilmente creargli imbarazzi. Paolo ben sapeva che Roma era la chiave dell'Occidente e che il successo della sua missione colà dipendeva dalla sua abilità nel crearsi nella comunità romana un sicuro punto di appoggio (1).

La tradizione romana che assegnò a missionari romani la fondazione di tutte le chiese occidentali, una tradizione che fin dal quarto secolo è accampata dai vescovi romani come un titolo giustificante definiti diritti, può essere storicamente inesatta, ma racchiude un elemento di verità. Poichè non è dubbio che le chiese occidentali prima o poi, direttamente o indirettamente, trassero da Roma la norma della loro dottrina e della loro disciplina. In quale misura la chiesa romana abbia contribuito alla tradizione dottrinale e istituzionale della cristianità, così nel primo stadio di religione di gruppi immigranti, come nel secondo di comunità latina, ecco una dei fondamentali problemi della storia del cristianesimo. Ma nessuna soluzione potrà soddisfare, se il problema non sia proiettato sul suo sfondo conveniente, e il ge-

(1) V. il mio saggio *La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani*, in R R., 1925, p. 224 e ss.

nuino carattere della comunità cristiana di Roma nei primi secoli, come comunità dai molteplici gruppi e dalle molteplici tradizioni, non sia tenuto presente in tutte le sue ripercussioni.

Non sarebbe agevole dimostrare storicamente che alla comunità cristiana di Roma vada assegnata una qualsiasi delle fondamentali tradizioni dottrinali che costituirono il viatico della teologia ecclesiastica. Ma sarebbe altrettanto malagevole revocare in dubbio che ogni tradizione dottrinale la quale giunse ad ad acquistare pieno diritto di cittadinanza nella chiesa antica, aveva compiuto in anticipo il suo tirocinio nella comunità romana. Ad esempio, l'apporto di Roma al canone neotestamentario è questione vivamente controversa, nella quale la mancanza di un preciso argomento storico infirma vecchie tradizioni come quella che assegna un'origine romana al Vangelo di Marco. La indagine storica sull'antica chiesa romana, considerata come chiesa di gruppi immigranti, può gettar luce anche su tali questioni. L'odierna scuola « formgeschichtliche », la quale vuol ricostruire le vie molteplici attraverso le quali la tradizione cristiana venne foggiandosi, non già considerando i modelli storici e letterari contemporanei, bensì studiando l'evolversi delle tradizioni popolari, può ben prendere nota del fatto che l'ambiente romano, con la sua popolazione cosmopolitica, deve aver offerto a missionari e a predicatori un materiale copioso atto ad una molteforme elaborazione. Certamente il folklore e il materiale aneddotico di tutto il mondo mediterraneo e dei paesi al di là, emigrarono verso Roma, con le turbe di schiavi, di mercanti e di avventurieri che vi si stabilirono dai quattro angoli dell'orizzonte e vi costituirono il nucleo centrale della popolazione sotto l'Impero.

Correnti leggendarie e lunghe scie aneddotiche dall'Oriente e dall'Occidente conversero verso Roma, dove di generazione in generazione, attraverso i cantastorie, i moralisti popolari, i predicatori, tutto questo materiale di importazione soggiacque a complicati processi di contaminazione e di adattamento. Nessuna meraviglia che questo inesauribile serbatoio di leggende popolari, donde riuscirono più tardi le leggende occidentali dei martiri e dei santi, racchiudesse elementi stranamente disparati, della più

varia scaturigine. Anche i cicli leggendari laici che fecero la delizia della società medioevale e sopravissero nella letteratura romanzesca e nel teatro occidentale deve non poco alla trasmigrazione verso Roma del mito popolare del mondo antico e alla sua rielaborazione attraverso la fantasia popolare nel nuovo ambiente romano.

Un altro problema occorre qui prospettare. La decadenza della civiltà antica, e la caduta dell'Impero offrono un vero parallelismo cronologico con lo sviluppo e il trionfo del Cristianesimo. Nell'attribuire ai molteplici fattori — politici, economici, perfino biologici — della decadenza romana il loro equo grado di responsabilità, le opinioni divergono sensibilmente. Il fattore religioso non è stato dimenticato e la parte del cristianesimo nello sfacelo romano è stato talvolta ridotto ad una quantità trascurabile e tal'altra esagerato. Il Rostovtzeff ha di recente così schematizzato la situazione. Nel suo aspetto politico il declinare della civiltà antica e dell'Impero rappresentò un progressivo imbarbarirsi dell'Occidente sotto la pressione germanica e una crescente saturazione orientalistica a levante. Nel suo aspetto sociale ed economico, la decadenza tradisce un progressivo retrocedere verso le forme primitive dell'economia, verso la pura « economia domestica ». Dal punto di vista intellettuale e spirituale noi troviamo da una parte un graduale affievolirsi delle capacità assimilatrici della civiltà greco-romana. Le città non riescono più a ellenizzare o romanizzare le masse della popolazione agricola. Si verifica più tosto il processo inverso : il livello barbarico della campagna comincia ad inghiottire la popolazione cittadina. D'altro canto, il medesimo fenomeno offre un altro aspetto : il delinearsi di una nuova mentalità fra le masse popolari : mentalità basata esclusivamente sulla religione e non solamente indifferente, ma ostile ai raffinamenti intellettuali delle classi superiori. Simile atteggiamento finisce col dominare queste, o quanto meno una larga zona di esse. Sintomo la diffusione delle religioni misteriche, sia orientali sia greche. Col trionfo del cristianesimo si toccò l'acme del movimento. E in questo campo la capacità creatrice del mondo antico apparve ancor vegeta, attraverso la creazione della chiesa cristiana, l'adattamento della teologia cristiana al livello men-

tale delle classi più alte, la creazione di una poderosa letteratura cristiana e di una nuova arte.

Prendiamo per acquisito: 1. che la capacità creatrice del mondo antico, sebbene affievolita e progressivamente esaurita, possedeva ancora la vitalità sufficiente per dare origine a un istituto così grande come la chiesa romana col suo sistema dottrinale, con la sua letteratura e la sua arte; 2. che il tratto saliente nella evoluzione del mondo antico durante l'epoca imperiale, così nella sfera politico-sociale, come in quella economica ed intellettuale, è il progressivo assorbimento delle classi superiori per opera delle inferiori, accompagnato da un graduale livellamento nel tenore di vita. Ciò vuol dire che il cristianesimo rappresenta in pari tempo una imponente espressione della capacità creatrice del mondo antico e il trionfo finale della mentalità delle classi inferiori, ostili alle manifestazioni intellettuali delle superiori. Queste due posizioni, così formulate, appaiono poco compatibili, e pure la conclusione, nonostante l'apparente contraddizione, se rettamente intesa può non essere lontana dalla realtà storica.

Ai suoi inizi il cristianesimo non fu una teologia: fu più tosto un movimento dai caratteri etici e mistici, fu un mezzo di salvezza in virtù di un'esperienza soterica. Come tale, fu religione di classi inferiori. Ma in un secondo momento, cominciato del resto molto presto, le postulazioni teologiche della sua fede cominciarono ad essere svolte da uomini di cultura e un sistema teologico si delineò progressivamente. Mercè esso il cristianesimo si pose alla pari con le teologie e le filosofie del tempo. Il cristianesimo assurse così a religione dei pensatori: lo si può considerare una creazione e una continuazione della civiltà greco-romana. Se il cristianesimo fosse rimasto al primo suo stadio, ne sarebbe morto di esaurimento o si sarebbe diluito in pratiche di magia. Se d'altro canto si fosse risolto in pura speculazione teologica, sarebbe divenuto una semplice scuola filosofica e avrebbe cercato di esistere attraverso quel processo di auto-critica che è il retaggio fatale di ogni filosofia. Di fatto il cristianesimo, qual'è rappresentato dalle masse o meglio dalla mentalità inferiore di cui parla il Rostovtzeff, fu ed è stato per il periodo maggiore della sua storia

poco più che una via pratica di salvezza, ma senza implicazioni magiche nella interpretazione dei riti. Nel medesimo tempo lo sviluppo dottrinale del cristianesimo dallo gnosticismo ai nostri giorni mostra come spesso il tentativo di applicare procedimenti razionali alla fede cristiana ne ha corroso le sostruzioni.

Il cristianesimo fu salvato dalla sua capacità di unire insieme, con un metaforico ponte, queste due fogge della esperienza cristiana, o, per usare il termine dal Rostovtzeff, le due mentalità, la superiore e la inferiore, mediante l'organizzazione in chiesa, fornita non solamente di poteri spirituali, ma anche di poteri disciplinari, concretati in una solida costituzione gerarchica. A questo modo la chiesa potè progressivamente creare i suoi schemi dottrinali, affrancando il proprio credo dalle scuole mutevoli della speculazione teologica e vincolando le scuole alle cattedre vescovili. Così, mercè il presupposto della solidarietà spirituale e della *fides implicita*, la chiesa assegnò alla fede semplice e magari inferiore delle masse incolte un significato e un contenuto più alti. Qui proprio l'importanza eminente della chiesa romana nella storia del cristianesimo antico: qui il suo predominio nello sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica. La genesi e l'organizzarsi del sistema romano è argomento strettamente connesso all'altro, perchè il cristianesimo vinse e fu capace di sopravvivere alla caduta della civiltà antica.

Fino al quinto secolo la religione cristiana fu fondamentalmente una religione cittadina. La sua penetrazione nelle campagne fu lenta e quel che vi penetrò investì molto superficialmente quella mentalità rurale che il Rostovtzeff addita come l'onda subissante la civiltà cittadina. La situazione a Roma rivela un altro aspetto. Di solito si attribuisce la decadenza di Roma ad un processo di degenerazione e di contaminazione etnica, dato dalla mescolanza delle razze. Come osserva il Rostovtzeff, questa soluzione biologica non spiega nulla. Anche se noi possedessimo un criterio sicuro per introdurre una valutazione gerarchica nelle razze popolanti Roma, dovremmo sempre spiegare perchè, contrariamente alla naturale induzione, la forza assimilatrice fu più pronunciata in seno alle classi inferiori, anzichè in seno alle superiori. Come fattore nel processo è stata

additata la snazionalizzazione della classe servile (1). « Quella parte del mondo romano da cui emanavano il governo, la coltura, gli ideali, derivava in misura notevole da una classe servile di nessuna nazionalità e senza una propria civiltà. Il convenzionalismo, l'evanescente ispirazione letteraria ed artistica, la paralisi invadente della cultura antica, potrebbero aver qui una parte della loro spiegazione ». Ma la medesima autrice di queste parole addita, come contropartita di questo lato disgregatore della snazionalizzazione, il fatto che per le stesse ragioni fu agevole allo schiavo divenire cittadino del mondo. Ma lo schiavo conservava l'abito del lavoro aspro e tenace : e qui fu la salvezza della classe servile. Lo schiavo ebbe così la possibilità di formarsi una famiglia, di godere la gioia dei suoi affetti, e questo « antico fondamento della romana grandezza rinnovò la sua santità in seno alla popolazione servile che, prima, accolse e propagò la religione dell'ἀγάπη. I primi cristiani furono per la massima parte di umile e forse servile origine. Come primi depositari della nuova religione, schiavi e liberti assurgono ad una imponente significazione storica. Al cristianesimo essi apportavano il loro tradizionale cosmopolitismo, la loro disciplina e tenacia nel lavoro, quella dolcezza domestica che tuttora profuma le loro polveri, mentre dal cristianesimo ricevettero un'ispirazione più alta che quella etnica e una emancipazione spirituale tanto audace quanto vittoriosa ».

C'è qui, forse, del sentimento. Ma ciò non vuol dire che non siano qui ben indicate le forze che resero possibile la seduzione del cristianesimo dinanzi allo spirito delle classi inferiori. Non con questo avremo esaurientemente spiegato nè la decadenza di Roma nè la vittoria cristiana. Quella fu principalmente dovuta a cause politiche, inerenti alla trasformazione della costituzione imperiale, concretatasi definitivamente quando Roma cercò di essere l'effettiva capitale dell'Impero e la sede del governo. La conseguenza economica di questo grande evento fu che la floridezza del mondo romano, fino allora avviata per molte vie verso

(1) Da L. Gordon, nel saggio *The Nationality of slaves under the early Roman Empire*, nel « Journal of Roman Studies » 1924, p. 110.

la metropoli del Tevere, rifluì altrove, onde Roma ne fu ridotta a quel che l'esausta Italia suburbicaria e le elargizioni imperiali potevano farla. Essa che non era stata mai una città di produzione e si era accostumata a ricevere dall'erario pubblico il proprio sostentamento, fu completamente alla mercè di un governo lontano, spesso debole ed incapace, sempre lento a mostrarle il suo interessamento. In seguito al generale deperimento agricolo, gli immensi possessi delle famiglie senatoriali resero sempre più esiguamente, mentre le successive perdite delle provincie dove essi erano situati, si aggiunsero alle cause che provocavano l'immiserirsi della città.

In mezzo all'universale rovina, una nuova potenza economica venne ad esercitare la sua azione : la chiesa romana. I suoi patrimoni, le donazioni, le oblazioni posero adagio adagio a sua disposizione mezzi cospicui che le permisero di assumere al cospetto dei cittadini le medesime mansioni praticate prima dalla amministrazione politica. Così si aprì la via al nuovo principato ecclesiastico. È notevole il fatto che fin nei secoli dell'alto medio evo, sebbene la popolazione in Roma fosse a pena un decimo di quel che era stata sotto l'Impero, la città non smarrì completamente il suo carattere cosmopolitico. La venerazione per le tombe apostoliche, il crescente potere dei vescovi romani furono allora le forze che attrassero a Roma pellegrini e immigrati, questi, membri di istituzione religiose. Greci e Siri, Galli e Germani, Bretoni e Sassoni, ebbero a Roma i loro istituti, e la loro presenza pesò sulla vita e sulla politica della chiesa romana.

Anche in questo, Roma cristiana ereditava dall'Impero.

Harvard University, Cambridge Mass. U. S. A.

Giorgio La Piana

LA POTESTÀ PONTIFICIA NEL TRECENTO

In un nostro precedente studio abbiamo cercato di lumeggiare le dottrine politiche di tre scrittori curialisti del tempo di Giovanni XXII, Siberto di Beek, Guglielmo Amidano, Pietro di Lutra, dimostrando come ad essi si debba l'affermazione più rigorosa e precisa dell'assolutismo papale ; e tentato di giustificare, da un punto di vista storico, la nuova posizione pratica e dottrinale assunta, coll'affermare che solo una involuzione in senso centralistico poteva permettere, come di fatto permise, al papato di superare le crisi dell'età moderna (1). Non è infatti concepibile una lotta degli istituti ecclesiastici sul terreno stesso offerto dallo Stato laico, il quale, attraverso le più varie vicende, acquisisce una consapevolezza sempre maggiore della sua etica umanità e in essa potenzia le sue forze, mentre siffatta lotta ben s'intende, quando, di fronte allo Stato laico, traente dalla propria compagine i motivi del suo assoluto valore, la Chiesa, riferendosi ad un ordine superumano, affisandosi dalla terra al cielo, costruisce una gerarchia indistruttibile di ordini che s'imperniano tutti in Dio e nel suo vicario, il papa. Da parte dello Stato osserviamo la tendenza a dimostrare i principi della sovranità in una crescente umanizzazione di essi ; da parte della Chiesa notiamo l'affermazione vieppiù rigorosa di una società di credenti sempre più simile alla società degli spiriti eletti, traente da Dio l'ispirazione e la disciplina. In cielo Iddio. in terra il papa suo vicario. E come nulla può sottrarsi nell'universo al primo, nulla nell'aiuola che ci fa tanto feroci può esentarsi dalla dipendenza del secondo. È la teoria della *plena potestas* pontificia, della quale tutta la storia ecclesiastica è una dimostrazione continua e sicura. Dalle due ben note epistole di papa Ildebrando a Ermanno di Metz, dal *Dictatus papae*, in cui molti vogliono addirittura vedere la mano del fiero benedettino, alle bolle di Bonifacio VIII contro Filippo il Bello, *Clericis laicos*, *Ausculta fili*, *Unam Sanctam*, è un ininterrotto sviluppo.

---

(1) *Su alcuni scrittori politici curialisti del tempo di Giovanni XXII*, in *Ricerche religiose*, III (1927), p. 209 e ss.

Con Giovanni XXII e con i suoi successori immediati siamo all'alba dell'età moderna. Ciò nonostante la dottrina non è mutata. Possiamo, anzi, notare come nel contrasto il papato, non solo non abbandoni le vecchie posizioni, ma queste invece ribadisca di fronte a tutti, di fronte al nuovo pensiero filosofico, di fronte all'opposizione francescana, di fronte ai pubblicisti di Ludovico il Bavaro. La dottrina della *plenitudo potestatis*, che in passato era stata adoperata come arma della Chiesa contro il potere civile, ora diventa il fulcro della stessa disciplina ecclesiastica, della stessa organizzazione ecclesiastica. Tutta la legislazione canonica di Giovanni XXII mira ad uno scopo preciso : creare un centralismo inequivocabile tale che non possa esservi più prelato e sacerdote in grado di emanciparsi dal primato della cattedra di Pietro. E che lo scopo sia stato raggiunto non v'è dubbio. Sotto Giovanni XXII i vescovi, gli abati, i parroci cessano di essere liberi pastori d'anime, divengono sempre più funzionari papali, da Avignone nominati e controllati. Non v'è carica vacante che non sia assunta e conferita dal pontefice, dalla più lauta alla più umile e povera. Dall'esercizio di tale mole di affari la cattedra apostolica ritrae una ricchezza considerevole : può dirsi, finanche, che la potenza finanziaria del papato risalga a questi anni. Il papato assume la forma costituzionale, che non perderà mai più, anzi accentuerà sempre in maggior grado. Peraltro, non bisogna confondere una simile riforma con quella gregoriana, per esempio, chè, mentre Gregorio VII dette tutto sè stesso ad emancipare la Chiesa dal potere politico con la spietata lotta contro il matrimonio e il concubinaggio dei preti, contro la simonia, contro l'investitura laicale, per purificarla nell'affermazione del regno dello spirito, con Giovanni XXII la trasformazione è tutta esteriore e non interiore, la *plenitudo potestatis* non è tanto unità di dottrina teologica quanto unità d'organismo politico, accentramento di benefici, accrescimento di potenza economica. La chiesa si mondanizza sempre più, e suscita le ragioni ideali della protesta luterana.

Basta fare una breve scorsa negli scrittori politici del tempo di Giovanni XXII e dei pontefici immediatamente successivi per intendere la formidabile portata della teoria curialista della *plenitudo potestatis* (1). Che poi la realtà, dato il papato subordinato alla monarchia di Francia, non risponda al vero significato dottrinale, poco importa : certe posizioni di principio hanno valore di per sè stesse e superano le contingenti circostanze della politica viva. Per quel che riguarda lo spirituale non si

(1) La maggior parte degli scritti di cui ci occupiamo è stata studiata e in larga parte riprodotta da R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Roma, 1911-1914, vol. due : I (*Analysen*), II (*Texten*).

discute nemmeno. Il papa è vicario di Dio: « Dei locum tenet in terris » (Egidio da Perugia), « summus pontifex in hoc mundo tenet locum Dei, cum sit illius vicarius » (sempre Egidio da Perugia »), « papa gerit vices Dei in terris qui est arbiter conscentie » (Ermanno di Schilditz): ciò basta ad investirlo della sua stessa virtù sacramentale. È nel temporale che comincia la discussione, affermando i curialisti che anche in ordine a questo il pontefice abbia ricevuto la potestà da Dio: così Agostino Trionfo, Alvaro Pelayo, Pietro Paludano. Lo stesso afferma chiaramente Egidio da Perugia: « summus pontifex in toto orbe terrarum in temporalibus iurisdictionem habet et plenitudinem potestatis ». Nè questo potere egli condivide con altri, dato che egli è il solo, il quale per grazia di Dio sia stato assunto in tale pienezza di potestà: « solus a Deo assumptus est in plenitudine potestatis ». Non è infatti senza significato che quegli stessi scrittori che affermano l'assolutismo pontificio, poi applichino un diverso sistema in ordine al potere civile, limitandolo non solo nei riguardi della politica religiosa, ma anche nella sfera dei rapporti con i cittadini.

La *plenitudo potestatis* pone il papa alla vetta d'ogni gerarchia: « superiorem non habet in terris », dice l'anonimo autore di un libello contro i Minori e in particolare contro Michele di Cesena. Egli è sopra il concilio ecumenico, come sopra il collegio cardinalizio. Da lui s'origina ogni diritto, sicchè le sue determinazioni obbligano gli uomini non solo nella sfera della coscienza, ma anche nei rapporti esterni. Egli può fare e disfare a suo libito: « substantia rei commutat de illegitimo faciendo legitimum ». Nè si obietti che le leggi sono fatte dai principi e non dal papa, poichè i curialisti hanno già pronta la risposta: le determinazioni dei príncipi temporali, meri delegati del pontefice, sono tali in quanto v'è una delega del papa, al quale spetta ratificarle, modificarle, abrogarle. Insomma la frase che rinveniamo nell'anonimo di cui sopra, secondo la quale il pontefice « vicem et locum tenet Altisimi » non è davvero priva di significato.

Tale dottrina, com'è evidente, non poteva non aprire l'adito alle più fiere resistenze dei principi. Bonifacio VIII, affermandola, aveva urtato contro il nuovo Stato di Francia e Filippo il Bello aveva spento con lo schiaffo di Anagni la « superba febre » del Caetani. Giovanni XXII nella cattività di Avignone non poteva certo contrastare la possente monarchia, quindi la *plenitudo potestatis* nei suoi scrittori officiosi è divenuta un puro mezzo polemico contro l'impero, sebbene la sua portata teorica mini la potenza d'ogni pubblica potestà, come ben rileva Marsilio da Padova.

Il papa, afferma Francesco Toti, solo può conferire ad alcuno la qualità di concorrere all'elezione imperiale, come solo a lui spetta esaminare l'eletto, ungerlo, consacrarlo, approvarlo o riprovarlo. Nè tali facoltà sono puramente formali, poichè, anzi, serrano in loro una riposta significazione. È per esse soltanto, a detta dei curialisti, che il sovrano riceve la potestà temporale, che Dio ha dato direttamente al papa e che questi delega all'eletto. Da ciò scaturisce che, ove questi manchi, il papa può deporlo e sconsacrarlo, come pure può trasferire l'impero da una persona ad un'altra o addirittura da una nazione all'altra: così, oltre il Toti, la pensano Egidio da Perugia, Opicino de Canistris, Corrado di Megenberg, Agostino Trionfo.

Tanto evidente appare ai curialisti la potestà pontificia in ordine al temporale che essi non esitano a riferire al papa quelle stesse massime che la tradizione giuridica romana aveva elaborato per l'imperatore: così il principio classico per cui « quod principi placuit legis habet vigorem » viene trasformato e adattato alla nuova personalità del successore di Pietro, « apud quem est pro racione voluntas, quia ei quod placet legis vigorem habet »: e sempre riferendosi al papa non si esita a proclamarlo « ipsum jus et lex viva » parafrasando il detto ghibellino per cui l'imperatore è detto « animata lex in terris », o addirittura a dichiararlo « solutus legibus ».

Abbiamo visto in precedenza come la dottrina su esposta non sia passata senza opposizione. Lo Stato, consapevole della sua eticità, reagisce, e alla reazione politica segue, per fatal legge di cose, la reazione dottrinale. Marsilio da Padova e il *Defensor pacis* rappresentano l'espressione più alta della opposizione laicale alla *plena potestas* affermata e ribadita dal papa, e segnano il sorgere d'una nuova politica, che, invertendo i termini della questione, non già lo Stato subordina alla Chiesa, ma questa a quello, associazione vivente nello Stato e utilizzata da esso per le sue stesse finalità, che sono poi finalità etiche e universali, come quelle della Chiesa. Ma, peraltro, nel seno della società ecclesiastica medesima un gruppo di audaci rappresenta l'opposizione al nuovo ordine di idee. I Minori francescani, mentre il fiscalismo d'Avignone con la disciplina centralistica dei benefici è centuplicato, riaffermano l'assoluta povertà di Cristo e menomano dalle basi le affermazioni sicure e superbe della Santa Sede in ordine ad ogni temporalità (1). Il

(1) Vedi al riguardo R. De Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909; F. Callaye, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV siècle*, Louvain, 1911; F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Napoli, 1910; id., *Studii francescani*, Napoli, 1909, p. 353 e sgg.

significato politico di siffatta riaffermazione non è sfuggita a studiosi come lo Janet, il Tocco (1), il Volpe.

L'ordine francescano nella sua fazione intransigente tende a svuotare il papato d'ogni potere, e, portate le proprie dottrine alle ultime conseguenze, finisce per negare alla Chiesa il diritto ad ogni temporalità e alla sovranità sullo stesso patrimonio di S. Pietro. Ai francescani è alleato lo Stato, che sente, evidentemente, il bisogno di legiferare sul patrimonio ecclesiastico, di conservarlo, di impedirne lo sperpero. Ammesso, infatti, che la Chiesa ha dei suoi beni soltanto l'uso e non la proprietà, cessa in lei lo *jus utenti atque abutendi* e sottentra la necessità d'un pubblico controllo.

La lotta contro i Minori ci riporta alla dottrina della *plenitudo potestatis*. Giovanni XXII, abrogando con la costituzione *Quia quorundam* il decreto di Niccolò III *Exiit qui seminat* (2), con il quale i beni dell'ordine dei Minori mobili e immobili erano attribuiti alla Santa Sede e lasciati ad esso solo in uso, ha negato, dicono i Minori, l'infallibilità stessa pontificia, coronamento in materia di fede della *plena potestas*. Come ammettere infatti che ciò che il sommo pontefice ha stabilito esser di fede possa venire senz'altro abrogato dal successore ? Allora il papa può errare, ciò che è materia di fede diviene opinabile oggetto di discussione ? Sulla questione Guido di Terrè, il *doctor breviloquus*, uno degli scrittori più agguerriti della curia di Giovanni XXII, ha scritto una breve dissertazione, che, proprio in questi giorni, rivede la luce ad opera del padre Bartolomeo Xiberta (3), dissertazione, la cui importanza non è tanto nella risoluzione della questione specifica, quanto nella rigida affermazione della infallibilità pontificia, per cui la dottrina della *plenitudo potestatis* dal campo temporale e poi disciplinare finisce per estendersi al dommatico, potendo il papa *ex cathedra* statuire *circa fidem* e divenendo le sue determinazioni oggetto di credenza assoluta senza possibilità di errore.

---

(1) F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Firenze, 1884, p. 393 e sgg.

(2) F. Tocco, *La quistione della povertà*, passim, ; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 519 e p. 599.

(3) Guidonis Terreni, *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis* quam edidit P. Bartolomeus Xiberta O. Carm., Monasterii, 1926. Lo scritto è tratto da due opere elaborate dal Terré tra il 1329 e il 1339, la *Concordia quatuor evangeliorum* e il *Commentarium super Decretum Gratiani*, dei quali la prima già edita a Colonia nel 1632. Brevi accenni biografici sull'autore sono riportati nella prefazione che il p. Xiberta premette alla sua edizione. Dalla prefazione stessa possiamo desumere i seguenti dati bibliografici relativi ad altri studi di p. Xiberta sul nostro Dottore : *De Magistro Terreni Priore Generali Ord. Carm. Episcopo Majoricensi et Elnensi*, in *Analecta ordinis Carmelitarum*, a. V (1924-25), p. 113 e sgg. ; *De doctrinis theologicis Magistri Guidonis Terreni*, in *Analecta* cit., a. V (1925), p. 253 e sgg.

La risoluzione della questione particolare, trovata in un compromesso abilissimo, (la costituzione di Niccolò III, spiega Guido di Terré, non riflette materia di fede, epperò nulla esclude che il successore possa revocare ciò che il predecessore ha stabilito) passa in seconda linea. Sono le proposizioni dell'infallibilità pontificia, ribadite sull'autorità del Nuovo Testamento, di S. Agostino, del falso S. Girolamo, di S. Ambrogio, di Ugo e di Riccardo di S. Vittore, del venerabile Beda, di S. Tommaso che importano. Ciò che il papa, nel quale è l'*auctoritas universalis ecclesiae*, stabilisce in materia di credenze è assolutamente irreformabile. Può essere integrato (suppleri), dichiarato (declarari), spiegato (explicari), ma non discusso (contrarium teneri aut predicari seu statui) (1). La verità affermata dal papa non è da tenersi come *verum possibile*, ma come *infallibile verum* (2).

Ogni possibilità d'abrogazione è esclusa per sempre. Se così non fosse, nessuna sicurezza, nessuna concordia, nessuna stabilità rimarrebbe nella dottrina ecclesiastica, ne seguirebbero frequenti scismi tra i fedeli, derisioni da parte degli infedeli, s'ingenererebbe atroce il dubbio che gli eretici siano stati ingiustamente colpiti e possano avere ragione. Il sommo pontefice e la Chiesa Romana non si contraddicono, e ciò che è vero oggi, è e sarà sempre vero, perchè ispirato dallo Spirito Santo che non permetterebbe mai l'errore. Nè si obietti che il papa può bene incorrere in eresia esso stesso, come è dimostrato dalla tradizione storica, chè si può pure rispondere che, ove mai egli divulgasse l'eresia, Dio stesso provvederebbe alla salute delle anime, facendo morire il fuorviato pontefice o suscitandogli contro la resistenza dei fedeli o provvedendo altrimenti : « si esset papa hereticus, propter immutabilem veritatem Dei et fidei datam a Deo benedicciones toti ecclesie et populo christiano non permitteret Deus eum determinare heresim aut aliquit contra fidem ; sed prohiberet eum Deus aut per mortem aut per aliorum fidelium resistenciam aut per aliorum instruccionem aut per internam inspiracionem aut aliis modis, secundum quod Deus ecclesie sancte et fidei veritati multipliciter providere potest (3) ».

Un sol limite alla infallibilità del pontefice sembra volere Guido di Terré, il consiglio dei cardinali come necessario alle dichiarazioni di fede. E, in verità, l'accenno al collegio ricorre frequente, sebbene non decisamente, dato che ad esso spesso è sostituito un richiamo generico a tutta la Chiesa romana, quando poi addirittura non manchi l'uno e l'altro.

(1) G. Terreni, *op. cit.*, p. 11.
(2) G. Terreni, *op. cit.*, p. 13.
(3) G. Terreni, *op. cit.*, p. 26.

Del resto v'è in un passo un'affermazione che per noi è decisiva: «immutabilis et invariabilis ecclesie catholice auctoritas», dice il nostro autore « post Christum in summo pontefice et non in aliqua privata persona noscitur universaliter contineri (1) ». L'accenno al concorso cardinalizio, come ben rileva lo Xiberta, non è che una mera locuzione curiale priva di valore preciso, come pure, a nostro parere, il richiamo già visto alla Chiesa romana. Nello sviluppo della dottrina canonica il pontefice è al di sopra del Concilio, del corpo dei cardinali, delle singole chiese, della Chiesa romana stessa · in lui è la visibile unità della Chiesa universale: l'identificazione è perfetta (2).

Non ci saremmo soffermati a dire dello scritto di Guido di Terré recentemente pubblicato, se esso non venisse per noi ad assumere un particolare valore nell'inquadramento della dottrina della *plenitudo potestatis*, rappresentando, a nostro vedere, il suo ultimo definitivo sviluppo. Partito dall'affermazione politica della pienezza potestativa del pontefice in ordine alle temporalità laicali, il Papato ne ha tratto tutte le conseguenze pratiche e teoriche, giungendo prima ad accentrare in sè tutti i benefici, poi a formulare il principio rigoroso della sua infallibilità in materia di fede. Il ciclo oggi, dopo l'ultimo concilio 1869-70, è compiuto e il postulato dottrinale è divenuto domma. Già con Giovanni XXII, peraltro, la dottrina era giunta alle posizioni estreme. Sicchè non ci sembra di errare, dicendo che nella lotta tra il fiero papa di Avignone da un lato e i Minori e Marsilio da Padova dall'altra siano da ritrovarsi le origini più remote delle lotte che viviamo, sia nel campo laicale che in quello ecclesiastico, sia nel campo filosofico-giuridico che in quello meramente politico. Lo Stato moderno è già annunziato nel *Defensor pacis*; la Chiesa cattolica, quale noi la concepiamo dopo l'esperienza della protesta di Lutero, è già negli scritti della curia di Avignone, col suo centralismo burocratico, col suo assolutismo illuminato, con le sue gerarchie rigorose. Il papa, da un punto di vista formale, diviene vero capo della Chiesa universale soltanto nella prima metà del trecento. Quantunque oppresso dallo Stato, è allora che, nell'organizzazione ecclesiastica, il papato raggiunge i fastigi del suo potere. Nè da quel tempo, in gran parte, la realtà della storia è mutata.

Felice Battaglia.

---

(1) G. Terreni, *op. cit.*, p. 20.

(2) Lo stesso concetto afferma con grande sicurezza P. Paludano, *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*.

« MUNDUS IMMUNDUS »

« Ripetute volte, o Alessandro, la filosofia mi è apparsa come qualcosa di divino ed effettivamente di demonico, particolarmente in quella zona nella quale, essa sola, sollevandosi alla contemplazione del tutto, si è consacrata all'esplorazione della sua verità. Mentre tutte le altre facoltà si sono ritratte dall'impresa, per la sua inaccessibile vastità, la filosofia non se ne è sgomentata, non si è ritenuta indegna del compito più alto, chè al contrario ha ritenuto, proprio il tutto, argomento a sè il più affine e il più acconcio. Se infatti non è possibile al corpo trasferirsi nello spazio del cielo, e, abbandonata la terra, esplorarne l'ambito, come altra volta gli stolti favoleggiarono aver fatto gli Aloadi, è pur possibile all'anima, mercè la filosofia, assunta per guida l'intelligenza, andarsene peregrinando lassù, e, trovato un sentiero incapace di dar stanchezza, afferrare insieme le realtà spazialmente l'una dall'altra remote, scoprendo, penso senza difficoltà, i loro scambievoli vincoli, e con la pupilla divina dell'anima, cogliere le essenze divine e pronunciar vaticini agli umani. »

Quando Aristotele, o chi sotto il suo nome, cominciava con queste parole il trattato *intorno al mondo*, eran già trascorsi molti e molti decenni dal giorno in cui Pitagora, con l'orecchio teso alle armonie dal cui intreccio nasce il concerto sinfonico della realtà universa, aveva applicato alla totalità dei fenomeni cosmici (1) il vocabolo originariamente adoperato per designare il buon ordine e quindi un appariscente ornamento : κόσμος. Una concezione cosmica e metafisica squisitamente ottimistica aveva presieduto ed aveva ispirato un'applicazione di questo genere. Nella visione estetico-religiosa del filosofo di Samo il mondo è veramente « lo spiegamento armonico delle realtà universe, custodito e vigilato da potenze divine e mediante potenze divine ». Per aggregarsi convenientemente nel panorama delle ritmiche tonalità,

(1) Secondo la testimonianza di Plutarco (*De plac. phil.*, I, 14): « Pitagora colloca nuovamente la monade e l'infinita diade nei principi. Si protendono i suoi principi, l'uno verso la causa efficiente e formante, che è mente e Dio, l'altro verso la causa materiale e possibile, che è il mondo visibile ». Secondo Diogene Laerzio (*Vit. phil.* VIII, 48), Pitagora avrebbe per primo designato col nome di mondo, « il cielo e la terra rotonda », « sebbene Teofrasto attribuisca simile priorità a Parmenide e Zenone, ad Esiodo ».

di cui s'intesse l'universo, l'uomo deve meticolosamente affinare le sue potenze inferiori, in un tirocinio vigile di autodominio e di ascesi. L'ordine macrocosmico sollecita le virtù del microcosmo, che è l'uomo, e le invita ad una progressiva purificazione, che è combinazione di motivi musicali e addestramento di potenze alla fusione ordinata nel tutto. Il supposto ritmo delle esistenze cosmiche è, implicitamente, la negazione di ogni escatologia drammatica e di ogni aspettativa di reintegrazione subitanea della giustizia, in nome di una nemesi miracolosa. C'è qui, probabilmente, la posizione cardinale della speculazione ellenica: possiamo dire di più, di ogni speculazione puramente logico-metafisica. Quel ricapitolatore prodigioso del pensiero antico che fu Varrone si mostrò infatti fedele alla sua vocazione e alla tradizione dei suoi maestri quando, ripartendo la teologia in mitica, fisica, civile, definì la seconda: come quella consacrata a indagare « dii qui sint, ubi, quod genus, quale, a quonam tempore, an a sempiterno fuerint, an ex igne sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus », e le assegnò il primato fra le tre, dicendola retaggio dei filosofi, per i quali « nihil est mundo excellentius in rebus » (1).

***

Il discoprimento di un'armonia nel tutto è l'aspirazione più profonda della vita cosciente e riflessa. Il profetismo semitico non riuscì a coglierla intiera nello spiegamento della realtà presente. Travalicò, per rinvenirla, lo spazio ed il tempo (2) e la sinfonia universale spezzò in due momenti, separati e insieme congiunti dalla mediazione di una grandiosa palingenesi sepolta nel mistero degli inscrutabili decreti di Dio. Da allora il pungolo insonne della spiritualità fu nell'ansia alimentata dal quotidiano bisogno in cui si trovano le anime ebbre di giustizia di spiare i sintomi precorritori dell'evento agognato. L'israelita riceveva col sangue il diritto di essere ammesso, quando spuntasse la nuova alba, al « mondo avvenire. » « Tutti gli israeliti parteciperanno al mondo futuro. » Ne saranno esclusi, secondo la enumerazione talmudica, coloro i quali van mormorando che la risurrezione dei morti non è dimostrata dalla Legge, o che la Legge non è cosa del cielo e gli epicurei (3). Una sentenza palestinese aggiungeva: « chi è un figlio predestinato del mondo

(1) V. Agostino, *De civitate Dei*, VI, 5: « de tribus generibus theologiae secundum Varronem scilicet uno fabuloso, altero naturali, tertioque civili ».

(2) « L'età veniente » di Isaia diviene « il mondo avvenire » di Enoch, LXXI, 15.

(3) V. Moore, *Judaism*, II, 387.

futuro ? L'umile : colui il quale ha un portamento dimesso, colui il quale saluta quando entra e quando esce : colui il quale studia ininterrottamente la Legge e nessun credito pretende per sè » (1). L'adesione completa e devota alla legge poteva far di un gentile un erede del « secolo futuro .» Un filosofo, il quale era stato indotto alla conversione dallo spettacolo del martirio di Hanina ben Teradion, di sua moglie e di sua figlia, ed era condannato alla medesima sorte, esclamava : « voi mi avete comunicato la buona novella : domani io avrò parte con voi al mondo avvenire » (2).

***

Gesù ha fatto dell'aspettativa inerte del privilegio etnico di Israele, un compito tragico, inerente ad ogni vita consapevole : « chi voglia salvare la propria anima, la getterà allo sbaraglio : ma chi l'avrà gettata allo sbaraglio, questi la salverà. Qual vantaggio per l'uomo guadagnare questo mondo, tutto, quando debba perdere e dissipare sè stesso ? » (3) I due mondi e i due tempi, che la tradizione profetica ed apocalittica aveva additato come disposti successivamente, attraverso la mediazione di una palingenesi prodigiosa, e come entrambi necessari a costituire quell'unità armonica dell'universo, che la speculazione ellenica si compiaceva di cogliere nel movimento ritmico delle cose, sono l'uno all'altro congiunti mercè la decisione risolutiva della coscienza credente. L'uomo è egli stesso il mediatore dei due mondi antitetici, armonizzatore della disarmonia universale : e l'atto della mediazione è il rinnegamento della sua esistenza inferiore, per l'affermazione della sua dedizione all'ideale della superiore giustizia. Si comprende come avendo così trasferito la dualità della tradizionale escatologia nel sacrario della coscienza, Gesù ha infuso un'anima di verità alla sua profezia, anche se smentita dagli eventi contingenti : « vi sarà, fra gli ascoltatori, chi vedrà il Regno di Dio, prima che debba gustare l'amaro sentore della morte! » Nell'opzione per il Regno è già il Regno e la gioia. Solo negando il *mundus immundus* si scopre l'armonia del *mundus mundus* !

Ernesto Buonaiuti

---

(1) *Ib.*, p. 275.

(2) Sifrè Deut. § 307, in Moore, *op. cit.*, II, 391. Viene spontaneo il parallelismo a Lc, XXIII 43.

(3) Lc. VII, 24-25.

I CARISMI

« Trovar grazia (χάριν) non vale solamente, come pensano alcuni, riuscire gradevoli. Ma vale anche qualcos'altro. Questo precisamente: che il giusto, partito alla ricerca della natura delle cose, fa questa unica e sorprendente scoperta, che l'universo è una grazia di Dio (χάρις) e che nulla è un dono (χάρισμα) del divenire (γενέσεως). Diciamo di più: egli scopre che nulla è un suo possesso, chè tutto è possesso di Dio, per cui la vera grazia è suo esclusivo dominio. A chi va indagando qual sia il principio del divenire (τίς ἀρχὴ γενέσεως), si può rispondere con esattezza che tale principio è nella bontà e nella generosità di Dio, da Lui elargite alla progenie veniente dopo di Lui. Dappoichè quanto è nel mondo e il mondo stesso rappresentano un dono, un beneficio, una segnalata elargizione di Dio (χάρισμα) » (1).

Così Filone, in quella che è la più sistematica interpretazione mistica del racconto biblico della creazione, inteso come simbolo del ciclo morale dell'anima umana. Il vocabolo « carisma », ignoto al lessico della grecità classica, è da lui adoperato ad indicare la natura della creazione, quale si rivela all'occhio del « giusto » ricercante intorno a sè l'orma seducente e sgomentante, di Dio. Non diversamente da lui, san Paolo, a pochissimi lustri di distanza, argomentando contro gli iperspirituali di Corinto, che muovevano obbiezioni alla fede nella reviviscenza dei trapassati il dì della trionfale « parusia », asseverava che se dai nudi semi che l'uomo depone nelle viscere della terra nascono frumento e vegetali di tutte le specie, è frutto di un diretto e benevolo intervento di Dio (2). Alla fantasia del semita il mondo e quanto è in esso, non rappresenta già lo svolgimento automatico di un processo evolutivo, rigidamente concatenato e disciplinato da leggi infallibili: rappresenta più tosto lo spiegamento sempre nuovo e sempre prodigioso della potenza divina. Non è all'anima ebraica, avida e inquieta vagheggiatrice della giustizia nel mondo, che mai si sarebbe potuta chiedere e mai si potrà chiedere l'accettazione di un ordine sistematico astratto dei fenomeni

---

(1) Filone, Νόμων Ἱερῶν Ἀλλ., III, 24. Ed. Cohn I.

(2) I, Cor., XV, 37-38. Sulla concezione giudaica delle leggi naturali e del miracolo, v. Moore, *Judaism*, I, 376 e ss.

cosmici o umani su paradigmi invariabili e su schemi cristallizzati. Essa, caso mai, ha il compito di distruggere, con la sua fede nell'avvenire, le credenze stereotipate e meccaniche del passato (1): la missione di rivendicare, di contro ad ogni meccanica visione del reale, il senso della libera e miracolosa azione di Dio.

Ma San Paolo non ha in comune con Filone solamente la visione contingentistica del mondo e dei suoi fatti naturali. Come Filone, egli ha preso dal linguaggio popolare il vocabolo « carisma », usato a designare una concreta e individuata manifestazione di benevolenza (2), e l'ha trasportato nel mondo della speculazione e della disciplina religiosa. Quando nella costituzione delle sue comunità egli ha assistito al pullulare delle rivelazioni e dei poteri eccezionali, che sono l'appannaggio costante delle intense emozioni, date dalla solidarietà nella speranza e nella ribellione, il vocabolo « carisma » gli è venuto spontaneo sulle labbra, a designare la apparizione sorprendente di peculiari doni di Dio nelle manifestazioni associate dai credenti nella sua giustizia e nel suo avvento reintegratore. Attraverso tutto il suo epistolario, Paolo lo adopera senza dilucidazioni e senza clausole esegetiche. Evidentemente il significato del vocabolo, l'accezione specifica in cui egli lo adoperava, dovevano essere ben noti ai suoi corrispondenti. Nulla di strano del resto. Se il Signore è lo spirito, e dovunque è lo spirito del Signore domina, sovrana, la libertà (3); là dove i « convertiti » e i « rinati nel Cristo e nello spirito » realizzano il « corpo » (4) stesso del Signore e si costituiscono anello di mediazione e di congiunzione fra il mondo transeunte dei valori presenti e il mondo incorruttibile della futura palingenesi, non possono non

---

(1) Oggi come sempre. « En dépit des éléments d'espoir qu'il accumulait en silence, pouvait-on regarder le Juif autrement que comme un démolisseur armé du doute corrodant qu'a toujours opposé Israël à l'idéalisme sentimental de l'Europe depuis les Grecs ? Bergson ne voit-il pas émerger du monde une création continue qui entraîne automatiquement la victoire du devenir, mille relations imprévues naissant chaque jour du flot spirituel qui le soulève ? Freud et Proust ne montrent-ils pas que l'inconscient détermine nos gestes et que nos pensées et nos actes obéissent à la poussée lointaine de besoins et d'impulsion antérieurement refoulés ? Einstein ne découvre-t-il pas que l'enchainement rigoureux des lois mécaniques elles-memes exprime une relativité universelle dont, si le centre d'observation change, tous les rapports peuvent changer ? » E. Faure, *L'âme juive*, in « Palestine » 1928, 1.

(2) Tale differenza, che nell'idioma popolare doveva già esistere fra χάρις e χάρισμα, ricompare trasferita nella sfera della superiore esperienza religiosa, in Paolo, Rom., XII, 6. Non è diversa, analogamente, la portata del divario fra δικαιοσύνη e δικαίωμα.

(3) II. Cor., III, 17.

(4) I. Cor., XI, 29.

verificarsi, automaticamente, le sorprendenti « operazioni » e le miracolose « elargizioni » di Dio, le quali sono una cosa sola con le mansioni dell'assistenza fraterna.

Il misticismo cosmico di Filone, tutto imbevuto di quell'ottimismo estetizzante che gli avevano trasmesso le migliori scuole filosofiche dell'ellenismo, scopre nel mondo un'armonia che lo rivela « dono » permanente e meraviglioso di Dio.

Il misticismo sociale di san Paolo scopre i « carismi » nelle manifestazioni che accompagnano l'esercizio della solidarietà tra i fratelli che, chiusi gli occhi al fascino ingannevole del mondo presente, l'hanno dischiusi, ansiosi, alla luce del mondo futuro: il mondo della risurrezione e della pace.

Entrambi fedeli, per vie diverse, al messaggio della razza. Poichè quel che è la onnipotenza di Dio nella produzione miracolosa e ininterrotta dei fenomeni cosmici, lo è l'amore e la solidarietà, il carisma per eccellenza, nel superamento incessantemente rivoluzionario delle forme storiche, in cui si realizza e si celebra il mondo della esistenza aggregata (1).

Ernesto Buonaiuti

(1) V. la nota *Mundus immundus*.

L'UNIVERSALITÀ CRISTIANA

L'autore della così detta Apocalissi dei Settanta Pastori (1), dopo avere ricapitolato, in una rapida visione panoramica, i cicli storici della umanità da Adamo ed Eva all'età asmonaica, in cui egli viveva, si arresta ad additare, sull'orizzonte imminente, i segni della grande crisi che sopraggiunge. Il trono del giudizio è innalzato in Palestina, i libri sono disuggellati, gli angeli caduti del Genesi (VI. 1-4), i settanta pastori angelici i quali hanno vergognosamente abusato della loro potestà su Israele e con essi le « pecore cieche » (i giudei apostati) sono scaraventati negli abissi di fuoco. Dio solleva per incanto una nuova Gerusalemme al posto della vecchia. « E tutto che era perduto e disperso, e tutte le bestie dei campi e tutti gli uccelli del cielo (i convertiti dal paganesimo) si raccolsero insieme in quella dimora, e il Signore del gregge si rallegrò intensamente, perchè tutte le pecore erano buone ed erano ritornate alla sua casa. » I giudei dovettero essere curati della loro cecità paganeggiante. « E tutte le pecore furono richiamate al tempio, il quale però non potè contenerle tutte. E i loro occhi furono dischiusi, sì che poterono vedere chiaramente: nessuna di esse era più cieca. »

« Nel secolo veniente, annunciava R. Jose (ben Halafta), i pagani verranno e si faranno proseliti. » E un più tardo aforisma midrashico annunciava: « Dio dice: — in questo secolo, nonostante gli sforzi dei giusti, solo gli individui si convertono. Ma nel secolo veniente io trarrò vicino i gentili retti e li collocherò sotto i venti della Shekinah, poichè è scritto: darò allora alle genti, invece del loro, un linguaggio puro, sicchè tutti possano invocare il nome del Signore e possano servirlo in un sentimento solo — » (2).

***

In base alla semplice analisi testuale dei racconti evengelici, sarebbe arrischiato asserire che Gesù abbia fatto delle esplicite dichiarazioni

(1) Sono designati con questo titolo i capitoli 83-90 del libro di Enoch, assegnati ad un periodo di tempo che va da qualche anno prima della morte di Giuda Maccabeo (161 av. Cr.) ai non ultimi anni di Giovanni Ircano (135-104). Cf. Moore, *Judaism*, II, 282.

(2) *Ib.*, I, 346.

universalistiche nel suo annuncio delle palingenesi imminente. Si può, forse, dire, di più: il processo stesso redazionale della tradizione sinottica e del quarto vangelo è animato e presieduto dal proposito di ricavare dall'insegnamento di Gesù, enucleandole e schematizzandole, tutte le sue latenti postulazioni ed esigenze di universalismo. Come ha acutamente dimostrato di recente anche lo Streeter (1), Marco, Luca, Giovanni rappresentano altrettanti stadi successivi della tendenza comune a dare sempre più nitido risalto all'idea di un cristianesimo concepito come la religione destinata a guadagnare tutto il genere umano, sciolta da ogni ceppo col suo tronco d'origine, e in pari tempo ad attenuare il fervore delle originarie aspettative apocalittiche. Matteo dal canto suo può rappresentare una corrente collaterale, se non propriamente antitetica. Strettamente legato all'ambiente gerosolimitano, esso insiste sul carattere legalistico e giudaistico della catechesi cristiana. Giunge per questo a deformare il racconto dell'episodio della donna siro-fenicia (Mt. XV. 24; cf. Mc. VII. 26) e ad introdurre incisi di goffo sapore farisaico nella apocalissi sinottica (Mt. XXIV. 20; cf. Mc. XII. 18).

Ma il fatto stesso della duplice anima trapelante dalla complessa elaborazione dei racconti neotestamentari sta a dimostrare inoppugnabilmente come le possibilità dell'universalismo erano copiose e irrefrenabili nel messaggio del Cristo: inerenti all'ambito stesso della inversione morale, posta dalla sua sovversiva chiaroveggenza alla base della nuova etica umana. Se il vivere deve essere un morire alla caducità e un aderire all'eternità, che è nell'abnegazione per la giustizia e nello amore del Regno ideale; se la consegna precisa è quella di accettare, per la verità e per il Vangelo, l'affissione alla croce dell'obbrobrio e della rinuncia, tutte le divisioni introdotte dalla convenzione e dalla rivalità nell'unica famiglia del Padre, sono «scandali» demoniaci disseminati sul cammino che prepara il giorno del Signore. E il «convertito» non può che farne oggetto di commiserazione e di scherno.

* * *

È questa probabilmente la παράδοσις che suscitò nel cuore del farisco di Tarso l'eco più inquietante e che preparò, negli strati più profondi della sua subcoscienza, la sua conversione. Può darsi che tutta la soteriologia e l'antropologia di Paolo scaturisca dal miraggio del suo proselitismo universalistico. La grande anima che si era consumata

(1) *The Four Gospels*, 219, 269, 425, 537 e ss.

nella visione, terribile ed inebriante insieme, di un'unica nuova umanità, corpo mistico del Signore che è lo spirito, nella quale fossero cancellate in radice le differenze etniche, sociali, economiche, persino fisiche e sessuali, doveva necessariamente far ricorso alle più ardite e nuove nozioni per raccomandare il suo ideale a sostegni che avessero la virtù di renderlo normativo. San Paolo fu incompreso nel cristianesimo antico nella misura in cui si affievolì il grande sogno della unificazione umana nel Regno. Non ci volle di meno dell'assurdo e dello scandalo della conversione di un Cesare, per ridare, buon cooperatore il manicheismo, alla antropologia paolina la sua efficienza logorata. Un israelita, l'Ambrosiastro, la riscopriva al declinare del quarto secolo. E, sulle sue orme, Agostino ne traeva i materiali per offrire alla chiesa del medio evo il quadro dei suoi compiti universali e gli strumenti del suo magistero ecumenico.

Per uno strano paradosso, reso possibile da una sofistica dissociazione fra antropologia e soteriologia da una parte, etica ed ecclesiologia dall'altra, Paolo è stato ancora il vessillo della insurrezione particolaristica moderna contro lo universalismo cattolico. È stato il principio della dissipazione e della rovina. Lo spirito di invidia e di emulazione ha indotto le comunità cattoliche, come nel mito manicheo, ad accettare la lotta sul terreno che il principe delle tenebre, « lo spirito di questo mondo » si era prescelto per aver ragione del « sovrano della grandezza », il principio cioè della universale fraternità umana nel Cristo, e ne sono uscite disfatte e contaminate. Il cattolicismo non è più una famiglia carismatica, solidale nello spirito che è il Signore e nella ricerca insonne del suo unico Regno nella pace, nella carità e nella giustizia, è, più tosto, una federazione di chiese nazionali, strette nei rapporti di una organizzazione burocratica. C'è, latente, nella professione mondiale del cattolicismo un anacronistico politeismo, di cui si son colte le manifestazioni ripugnanti il giorno, infausto, in cui si son trovati di fronte, nei campi cruenti, i professanti la medesima fede di Roma. Non passerà gran tempo che i credenti nell'unico Dio, non tutore di interessi circoscritti, ma Padre della universale famiglia degli uomini, da una comunità sempre più lasciatasi andare alla seduzione e alla lusinga di « questo mondo » saranno, a dileggio, qualificati per atei. Buon per loro!

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

Shirley Jackson Case, *Jesus.* A new Biography. The University of Chicago Press, 1927 ; pp. 454.

« Questo volume è stato scritto dando al punto di vista sociale un rilievo maggiore del consueto, così nel trattare la primitiva letteratura cristiana, come nell'evocare la storia della vita e della religione di Gesù. » La dichiarazione che il Case fa nella prefazione (p. VI) non va intesa nel senso che egli si proponga di illustrare nei particolari concreti la situazione economico-sociale del mondo galilaico e giudaico, nel quale Gesù svolse la sua propaganda. Nulla nei suoi capitoli che possa, ad esempio, compararsi alla « kulturgeschichtliche Untersuchung » di J. Jeremias sulla Gerusalemme dell'epoca neotestamentaria, la cui seconda parte è di proposito consacrata al quadro dei rapporti sociali. Il proposito del Case è più tosto quello di proiettare il messaggio di Gesù sullo sfondo delle circostanze ambientali generiche in mezzo a cui si è formato, ricavandone quelle delucidazioni, più o meno ipotetiche, che possono aiutarne la comprensione e l'adeguato apprezzamento. Una delle parti, così, più originali del suo volume è quella nella quale, riproducendo nelle sue linee maestre un saggio già apparso nel « Journal of biblical Literature » del 1926, egli indaga l'azione che può aver esercitato, sulla formazione giovanile di Gesù, la propinquità di due centri come Giaffa e Sefforide. Le vicende particolari di quest'ultima debbono aver pesato, secondo il Case, su alcuni tratti della concezione politica di Gesù. « La popolazione di Sefforide e del suo contado precedette di tre quarti di secolo quella di Gerusalemme nell'amara esperienza della assoluta futilità di una insurrezione armata contro Roma. Quando al momento della sua prima sommossa Giuda si impadronì del tesoro reale e delle armi a Sefforide, evidentemente gli abitanti non dovettero essere contrari alla sua azione, se i romani, avuta ragione del movimento, bruciarono la città e trassero in schiavitù i suoi cittadini. Ma è facile capire come i residenti della città ricostruita dovettero essere refrattari ad ogni tendenza rivoluzionaria. Nè pure la sua popolazione giudaica potè più essere indotta ad imbracciare le armi contro Roma. Quando, in occasione del censimento, Giuda cercò di attizzare una nuova ribellione, dovè cercare alle sue mene un nuovo centro. Ancora nelle fasi preliminari della sollevazione del 66, quando Giuseppe era intento a

fortificare la Galilea per resistere alle truppe romane, trovò gli abitanti di Sefforide completamente indifferenti al suo programma. E sebbene situata in una eccellente posizione strategica e in grado di opporre una resistenza formidabile, quando i Romani apparvero all'orizzonte, Sefforide e tutta la corona dei circostanti villagi si dichiararono immediatamenti contrari alla politica rivoluzionaria, giurarono fedeltà ai Romani, e ricevettero a loro salvaguardia una guarnigione romana... Vivendo nell'atmosfera di Sefforide e riguardando i problemi della vita alla luce delle sue esperienze, Gesù venne formandosi la convinzione che il Regno di Dio non va affidato all'uso della spada. La liberazione doveva venire al popolo eletto da altra parte. Per tutto il ciclo della sua carriera, Gesù conservò tale atteggiamento di non resistenza a Roma. Ma non era questa la psicologia caratteristica di altre parti del paese. Quando i suoi nemici lo trassero a riconoscere la convenienza di versare il tributo a Cesare, essi spiegarono una abilissima manovra per minare la fedeltà dei suoi seguaci galilei (Mc. XII. 13). Il suo stato d'animo fu arduo a comprendersi fino fra i suoi più devoti partitanti. I quali si attesero fino all'ultimo che egli reintegrasse il Regno di David e affidasse a loro mansioni nel nuovo regime. Il miraggio che Gesù avrebbe alla fin fine realizzato la liberazione di Israele assumendo l'atteggiamento di un insorto più fortunato dei precedenti, ossessionò i suoi discepoli fino al dì della crocifissione. E quando questa avvenne, essi se ne scapparono da Gerusalemme, convinti che Dio lo avesse abbandonato. Ma Pietro, Giacomo e Giovanni venivan da quella parte della Galilea dove la psicologia rivoluzionaria era ancora desta. Essi non avevano ancora appreso la lezione impartita da Sefforide una generazione prima e non erano riusciti a valutare convenientemente l'ereditata convinzione di Gesù che Dio non aveva alcuna intenzione di chiedere al suo popolo che desse principio alla propria vagheggiata redenzione, mercè una rivolta armata contro Roma » (p. 208 e ss.). Pura induzione congetturale cotesta, che il Case presenta con tutte le cautele di prammatica : ma induzione legittima al cospetto di chi sappia come è arduo saldare convenientemente con le fonti storiche coetanee, Giuseppe Flavio in primo linea, i dati neotestamentari. A proposito dei quali, il Case, nei capitoli introduttivi del suo volume (« Ancient Biographies »), si mostra perfettamente edotto dello sviluppo recente della critica, fino agli indirizzi dalla « formgeschichtliche Schule », di cui segnala peró le prime espressioni nei saggi di due studiosi americani, il Parsons e il Votaw (p. 102 ss.).

Nulla veramente si potrebbe eccepire alla corretta e lucida verisimiglianza con cui il Case ricostruisce sagacemente gli stadi preparatori dell'insegnamento pubblico di Gesù e delinea i motivi familiari di questo. La pittura della personalità del predicatore e dei suoi rapporti con Giovanni e con i propri discepoli è fatta con tocchi efficaci e penetranti « Non è facile leggere nello spirito dei seguaci. Si intuisce però che il loro attaccamento a Gesù era basato più sul fascino della sua personalità

che nell'adesione intelligente ai suoi insegnamenti. Individui incolti provenienti dalle comuni professioni della vita sono molto più accessibili all'azione dei rapporti personali che a quella dell'insegnamento teorico. Gesù era una figura seducente, che aveva colpito i suoi seguaci attraverso un desiderio ansioso di più alte vette di giustizia, convincendoli a nuovo dell'interessamento di Dio al benessere del suo popolo. La loro sensibilità morale era stata sollecitata dal contatto con una così sincera e così forte guida. Egli non aveva dato una nuova regola rabbinica per la condotta, non aveva nè pur domandato l'iniziazione battesimale imposta da Giovanni. Non gli erano legati mercè regole imposte e mercè nuove dottrine e nuovi riti: bensì unicamente in virtù dei vincoli della solidarietà personale e dell'attrattiva captivante del suo zelo contagioso. Egli aveva acceso nei loro cuori una nuova fiducia in Dio e una travolgente aspettativa della prossima liberazione. Col tempo, mano mano che la figura di Gesù si faceva più cospicua, si vennero raccogliendo occasionalmente intorno a lui gruppi più numerosi, i quali se ne attendevano gesti capaci di più larga portata per la situazione disgraziata della razza. Personalmente egli non coltivava un programma bell'e fatto, se non quello di inculcare la fiducia in Dio e di esortare i contemporanei ad elevare il tono della loro vita religiosa. L'azione potente di Dio e la sincerità spirituale dell'uomo, ecco i due fochi intorno a cui si spiegava la speranza di Gesù. Egli chiamava altri a condividere la sua fiducia. Molto naturalmente i discepoli aggiunsero ben presto un terzo fattore alle proprie speranze. E fu la fiducia nella persona del maestro, l'aspettativa ch'egli stesse per fare in vantaggio della situazione molto più di quanto mai avesse apertamente promesso... In un periodo agitato come quello, mentre la psicologia della rivolta era così largamente efficace nel grembo della società giudaica, nessuna personalità soggiogatrice, comunque le intenzioni ne fossero remote dalla politica, poteva mantenersi immune dall'aspettativa dei seguaci che essa da un momento all'altro assurgesse alle proporzioni di vittorioso eroe rivoluzionario» (p. 294).

Se nella narrazione biografica, limpida e sapientemente distribuita, vera «storia di Cristo» nel più ben vagliato senso della parola, vi sono punti sui quali sentiremmo il bisogno di formulare delle riserve, sono particolari di maggiore o minore entità. Ci sembra, ad esempio, che la conclusione enunciata a p. 371: «è improbabile che Gesù si sia chiamato mai – Figlio dell'uomo –» sia in contrasto con tutto quel che è detto, propriamente, nelle pagine precedenti, sul significato tradizionale dello inciso. E non pari alle rimanenti del volume, per acume e intuizione, ci paiono le pagine finali su «the Religion Jesus Taught», argomento sempre il più arduo e imbarazzante. Non ci sembra che il Case abbia analizzato fino in fondo quell'etica portentosa del Vangelo, in che è veramente la sutura fra il disinganno del Golgota e la sopravvivenza del movimento cristiano.

E. Buonaiuti.

JOACHIM DE FLORE, *L'Évangile éternel*. Première traduction française précédée d'une biographie par EMMANUEL AEGERTER. — I. *Vie de Joachim de Flore*. — II. *L'Évangile éternel*. Paris, Rieder, 1928 (Les Textes du christianisme)

« Senza lo stile cupo, assordato del tuono, senza gli slanci terribili di Lamennais, l'abbate Gioacchino aveva deposto nel suo *Commento* un po' della dinamite morale delle *Paroles d'un croyant*. Non si maneggia impunemente l'Apocalissi. Al cospetto delle potenze della terra è sempre pericoloso fare appello, sia pure con infinite precauzioni, al giudizio di Dio. L'errore fatale di Lamennais nacque dal fatto ch'egli era nato per essere, non prete, ma pubblicista politico. Se fosse vissuto nel 1848, Gioacchino sarebbe stato certamente un giornalista veemente, implacabile, avrebbe gettato in faccia ai sovrani anatemi biblici, l'avrebbe lapidati con le pietre raccolte nella vigna di Naboth, e, pallido di furore, avrebbe scorto appressarsi, regno più che millenario, l'aurora della fraternità universale. Non si sarebbe però sbagliato nei suoi calcoli, meno di quanto non si fosse sbagliato seicento cinquanta tre anni prima » (I. p. 212).

Riportando questa pagina da uno dei capitoli più brillanti della biografia del « profeta » redatta dall'Aegerter, noi non ci vogliamo affatto rendere garanti dell'impensato avvicinamento. Non vogliamo, nè pure, più genericamente, accreditare la tecnica con la quale l'Aegerter ha condotto il suo lavoro. Abbiamo voluto più tosto, di questa tecnica, dare un idea di scorcio.

Noi abbiamo avuto più volte occasione di osservare, indirettamente, sulle pagine di questo periodico, come intorno a Gioacchino da Fiore, nonostante la copiosa letteratura esistente (il secondo volume dell'A. reca alla fine una bibliografia amplissima e pure incompleta, chè, ad esempio, dimentica le risposte del Tocco alle critiche del Denifle, nel suo *Evangelium aeternum*), è ancora tutto da fare. Il compianto Denifle diede un ottimo punto di partenza col quadro tracciato delle condizioni presenti della tradizione manoscritta delle opere di Gioacchino, più d'una delle quali, com'è noto, sono ancora completamente inedite. Il diligente Fournier, accingendosi alle sue *Études sur Joachim de Flore*, non mancò di prender visione di quel codice di Dresda A. 121 che contiene il *Super IV Evangelia*, ma non ne trasse tutto il suo pro e continuò a sostenere, a proposito della produzione teologica di Gioacchino, una tesi errata, pur con uno sfoggio singolare di erudizione di buona lega. Noi abbiamo ragione di pensare che la *Concordia Evangeliorum*, quando sarà divulgata nella sua interezza, apparirà come uno dei capitali scritti del profeta calabrese. Se la restituzione dei genuini testi gioachimiti è a tutt'oggi il compito più urgente di chi miri ad una ricostruzione corretta della spiritualità cristiana occidentale nel duodecimo e nel decimo terzo secolo, la oggettiva biografia del « profeta » non è nè pur esso pro-

blema scevro di incognite. I più antichi documenti agiografici, san di leggenda lontano un miglio, e sceverare il poco oggettivamente verosimile dall'ammasso dei loro particolari apologetici sarà programma irto di difficoltà. In special modo, quali, effettivamente, i rapporti di Gioacchino con la chiesa greca e quale l'atteggiamento suo al cospetto di Roma ? Le testimonianze di Ruggero di Hoveden, di Benedetto di Peterborough, di Raul di Coggeshall, pongono, allo storico, un quesito pieno di mistero.

L'Aegerter ha schivato troppo faticose indagini paleografiche e troppo sottili disquisizioni critiche. Egli è un poeta e un romanziere, che molto ha amato, evidentemente, lo stile e la forma mentale di Ernesto Renan. E al suo lavoro intorno a Gioacchino si è accinto con propositi di artista e di letterato. Anche questa, a suo modo, è una lode, e grande lode. La sua *Vie de Joachim de Flore*, scritta con una seducente e carezzevole forma stilistica, si legge come un piacevolissimo romanzo, denso di fini osservazioni psicologiche, costellato di potenti evocazioni di ambiente. Ma chiunque possegga una pur superficiale familiarità con l'argomento, si accorge d'un subito quanta parte qui sia dovuta ad una fantasia, agile e fosforescente, e quanto ad una personale revisione delle fonti. L' Aegerter non ha fatto altro che riversare in una forma colorita e personale i dati incontrollati del Gervais, in quella sua *Histoire de l'abbé Joachim surnommé le prohète* che nel 1745 dedicava « au roi Stanislas, premier du nom, roi de Pologne, grand Duc de Lithuanie, de Russie, duc de Lorraine, de Bar, etc. » : un'opera cotesta che non meritava tanto decoroso postumo rivestimento.

Avendo così agevolmente individuato la genesi della parte biografica (qualche svista ci ha importunato, come quello scambio costante, nella fine del volume, di Innocenzo III con Innocenzo IV), abbiamo ripiegato sulla parte, testuale. Date le difficoltà che si incontrano nel leggere le vecchie edizioni veneziane di Gioacchino del 1519 e del 1527, si sarebbe potuto salutare con soddisfazione questa « première traduction française. » La quale, dal punto di vista stilistico, è quale era da attendersi dal poeta di *Les âmes sous l'autel.* Ma l'eleganza è una cosa e la fedeltà è un altra. Vorremmo, con molta deferenza, osservare all'Aegerter che i passi da lui trascelti per il suo spicilegio di su l'*Introductorius in Apocalypsim*, di su la *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, di su lo *Psalterium* non sono i più felicemente adattati ad una raffigurazione adeguata della mentalità e delle attitudini di Gioacchino. Vi manca ad esempio quel frammento del c. 84 del quinto libro della *Concordia* nel quale la visione dei tre stati ha una delle sue espressioni più alate e su cui i critici hanno fatto maggiore assegnamento, dal Tocco allo Schott (il quale poi errò nel leggere, a proposito del secondo stato, *in proprietate* o *in parte sapientiae*, invece che *in potestate*.) Ma vorremmo osservare, con più vivo rammarico, che la traduzione, elegante sempre, è, a volte, gravemente inesatta. Un esempio fra molti.

L'Aegerter sceglie per la sua traduzione quel c. 5 dell'*Introductorius* che egli giudica a buon diritto come « l'un des plus importants pour l'intelligence de la thèse de Joachim » (II. 90). E ne dà, in una delle sue parti, il testo così : « le premier de ces états, qui brille sous le le signe de la Loi et de la circoncision, fut instauré par Adam ; le second, qui brilla sous le signe de l'Évangile fut instauré par Ozias; le troisième, dont le calcul des générations nous permet de fixer la date de préparation, a été instauré par saint Benoît, dont l'excellence ne sera parfaitement comprise qu'aux environs de la fin des temps, lorsque Elie réapparaîtra et que l'incrédule peuple juif reviendra à Dieu. Alors l'Esprit-Saint surgira, et clamera de sa grande voix : — le Père et le Fils ont agi jusq'à maintenant. Et maintenant, mois, j 'agis. — Car l'Ancien Testament au point de vue de la lettre, semble bien appartenir au Père, et le Nouveau Testament semble bien également, au mème point de vue, appartenir au fils, mais l'entendement spirituel de l'un et de l'autre relève du Saint-Esprit. » L'originale suona sensibilmente diverso : « Et quidem primus status qui claruit sub lege et circoncisione initiatus est ab Adam. Secundus qui claruit sub evangelio initiatus est ob Ozia. Tertius quantun datur intelligi ex numero generationum a tempore sancti Benedicti cuius praecellens claritas expectanda est circa finem : ex eo videlicet tempore quo revelabitur Helyas et incredulus iudeorum populus convertetur ad Dominum. *Ita ut in eo Spiritus sanctus videatur voce sua in Scriptura clamare* : Pater et Filius usque modo operati sunt et ego operor. Ut enim libera testamenti prioris proprietate quadam similitudinis videtur pertinere ad Patrem, litera testamenti novi pertinere ad Filium, ita spiritalis intelligentia quae procedit ex utraque ad Spiritum Sanctum » (ed. 1527, fol. 5).

In conclusione, per quanto riguarda la delineazione storica della figura del « profeta » e la restituzione delle sue opere, questi volumi dell'Aegerter non rappresentano alcun avanzamento. Sebbene però l'autore vi abbia disseminato intuizioni sagaci (parlando del gioachimismo del dugento, intorno a cui però ha ignorato il lavoro del Bondatti, egli scrive con termini appropriati, di cui Luigi Valli farà bene a prendere atto: « Cette société secrète compta des adeptes de plus en plus nombreux » II. 9). Ma chi ama le evocazioni vive e palpitanti, leggerà con soddisfazione queste pagine, in cui l'A. ha emulato senza troppo sfigurare il magistero stilistico di E. Renan.

E. Buonaiuti

Arturo Carlo Jemolo, *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*. Bari, Laterza, 1928 ; L. 40 (Collezione storica).

Ad epilogo di una delle sezioni salienti del suo bel volume, quella in cui ha tentato una felice delineazione della visione cristiana del giansenismo, dopo avere schematizzato, non senza efficacia stilistica, l'ipo-

tetica posizione rispettiva, che dovrebbero assumere nel dì del giudizio, presentando le proprie anime al cospetto di Dio, il pastore vagheggiato da Port-Royal e il pastore invece poco incline alla «triste religiosità giansenista», lo Jemolo dichiara cautamente: «lo storico non ha alcun titolo per erigersi a giudice di quest'antitesi: egli deve solo comprenderne la profondità, rendersi conto che se in questo periodo non si ebbe in seno alla Chiesa uno di quegli scismi appariscenti che fanno epoca nella storia e segnano una rottura che attraverso i secoli non fa che allargarsi, si ebbe però un dilaceramento intimo molto più intenso di quello che ha accompagnato parecchi tra i grandi scismi, un dilaceramento per cui si trovarono, lungo circa duecento anni, accomunati nella medesima vita esteriore uomini che vivevano due cristianesimi radicalmente diversi, la cui religiosità aveva opposte leggi, si nutriva di opposti timori e di opposte speranze. Uno di quei dilaceramenti che costituiscono in seno ad una istituzione come la Chiesa, la cui ragion d'essere è l'affratellamento degli uomini nella medesima Fede, una ferita nascosta che qualche volta dà ancora il suo spasimo quando più nulla ne trapela al di fuori» (p. 95).

Avremmo voluto poter constatare che, insieme ai suoi altri insigni meriti, questa opera, concepita con rara larghezza di mezzi eruditi e dettata con impeccabile arte espositiva, possedeva anche quello di una salda fedeltà alla consegna pregiudiziale. Non perchè noi si sia disposti a far gran conto di quel paolottismo della critica storica che pone all'apice dei propri titoli l'assoluta oggettività e lo spietato disossamento delle proprie ricostruzioni, in nome della imparzialità e del disinteresse scientifico. Sebbene molto favorevolmente quotato in certi ambienti accademici, l'eunuchismo spirituale ci sembra, quanto quello fisico, irrevocabilmente incompatibile con la vocazione ad un qualsiasi sacerdozio, anche a quello della verità. Ma avremmo indubbiamente provato un certo compiacimento estetico, dinanzi ad una coerenza metodologica, decisa a traversare, *dextero pede*, un terreno quanto mai irto di difficoltà e disseminato di trabocchetti.

Lo Jemolo, non sappiamo se più involontariamente che volontariamente, ha preferito, in pratica, al darci un esteriore spettacolo di «impassibilità» scientifica, l'instillarci la sensazione del suo vivo appassionamento all'ardente materia trattata, del suo effettivo partecipare alle controversie evocate, con l'enunciazione dei suoi principi e delle sue convinzioni. Qua e là, quando meno ce lo aspettiamo, spesso di sorpresa, come interiezioni uscite quasi di soppiatto da un animo concitato che rompe i freni della consegna erudita, compaiono, brevi e secchi, gli incisi che tradiscono la presa di posizione dello scrittore e rompono il mascheramento delle sue ideali batterie.

Una volta è una esplicita professione di fede: «per noi cattolici è di fede che un'assistenza divina guidi (la chiesa) in quest'opera di

conservazione della unità ; ma per molti che non scorgono nell'opera della chiesa se non una mirabile vicenda storica, giudicano che da diciannove secoli essa sia felicemente riuscita a dominare questo insopprimibile contrasto (fra quanti considerano solo i precetti di Dio e quanti guardano la creatura con le sue insanabili debolezze) » (p. 422 e 421). Tal'altra è una troppo benevola disposizione a rilasciare ai polemisti di chiesa d'oggidì, una patente di lealtà e di dignità, contro cui grida, ignominiosamente, ogni fascicolo della *Civiltà Cattolica* (« la polemica antiprobabilista dura fino agli inizi dell'ottocento con un discreto fervore. Dura ancor oggi, limitata però a strette cerchie di teologi, e svolgendosi con la perfetta correttezza e con la *reciproca deferenza oggi in uso* nelle *controversie ecclesiastiche* », p. 243). Tal'altra infine è una troppo disinvolta inclinazione a scorgere motivi meno che nobili nel piegare dei proscritti dall'autorità ecclesiastica ad alleanze abnormi, imposte sempre dalla durezza del cimento e dalla passione per la propria idea. (« È purtroppo della nostra indole e delle nostre tradizioni nazionali, ed è pur proprio dei profondi rancori che maturano nelle contese ecclesiastiche, questo aborrire meno, preferire occorrendo, il nemico esterno che non il nemico interno » p. 322). E c'è da domandarsi perfino se non è una riposta male avvertita preoccupazione confessionale quella che induce lo Jemolo, il quale ammette così sagacemente, a proposito del giansenismo, che vi sono nella vita della chiesa dilaceramenti nascosti sopravvissuti alle vittorie ufficiali, a pronunciare sulla controversia modernistica un verdetto sbrigativo, che potrebbe rappresentare una grossa disintelligenza storica : « la chiesa che noi conosciamo ha potuto schiacciare in pochissimi anni senza sforzo e senza lasciare sul proprio corpo cicatrici l'ultimo fermento di rivolta, il modernismo » (p. 264).

Ma una volta per sempre rinunciato, senza rammarico, alla dilettazione estetica che avrebbe potuto darci una storia del giansenismo italiano concepita e dettata come la storia, senz'anima, di un ischeletrito avanzo preistorico, diciamo che avremmo preferito un'indagine molto più proponda delle ragioni immanenti del contrasto che lo Jemolo riconosce permanente nel cristianesimo, fra rigoristi e lassisti — tanto per intenderci, — una esplorazione anche più appassionata del dramma intimo che accompagna da due millenni la trasmissione del messaggio cristiano sulla storia, e di cui il giansenismo non è che una specificazione concreta, caratterizzata dalle forme peculiari della spiritualità latina post-riformata. Chè, in verità, nell'ambito di certe discussioni la storia non è veramente tale che a patto di essere anche filosofia della storia.

Intendiamoci bene. Noi non vogliamo detrarre un grammo solo di peso a questa che è indubbiamente la prima organica e quadrata storia del giansenismo italiano. Lo Jemolo, per copia di informazioni, per sicurezza di giudizi, per preparazione metodologica, per abilità di espositore, si lascia di gran lunga indietro quanti, da presso o da lontano,

si sono occupati di argomenti consanguinei al suo. Sopra tutto per una qualità egli eccelle su tutti: la signorile padronanza con cui, sull'aspro terreno teologico, egli mostra di trovarsi a casa sua. Contro il facile andazzo di calcar la mano sulle significazioni politiche del movimento giansenista, dovunque esso si rivela, lo Jemolo ha il merito insigne di aver riportato, per sempre, la discussione sul suo genuino ambito, quello teologico. Correnti agostiniane e correnti tomistiche, controversie teologali e disquisizioni casistiche, lo trovano evocatore ed espositore agguerrito, la cui finezza di concetti e di lessico non ha da cedere che a quella, impareggiabile, del suo maestro: Francesco Ruffini. Alcune sue pitture personali, quella del Concina, ad esempio, e quella del malcapitato de' Ricci, hanno il sapore di vere opere d'arte. Se qualche rilievo, d'indole puramente storico-critica, vorremmo permetterci, dovremmo dire che sono forse insufficientemente illuminate la figura del Muratori, la cui posizione esce, dalle pagine che lo Jemolo gli ha consacrato, ancora leggermente ambigua, e quella del Tamburini. A proposito di questo secondo, lo Jemolo (p. 268) osserva giustamente che parecchio, nel processo della sua formazione, rimane tuttora oscuro. Ragione di più per non trascurare alcuna delle minute ricerche a lui dedicate. Ora, non sono molti anni che un erudito rettore di quel collegio irlandese dove il Tamburini fu istruttore (non rettore come lo Jemolo afferma sulla scorta del Soleri, p. 277. n. 3) dopo la soppressione della Compagnia e dopo la sua deposizione dalla cattedra bresciana, mons. Michele O' Riordan, ha compiuto personali indagini intorno al periodo in cui le sorti del suo collegio furono nelle mani del primo rettore non regolare, l'abbate Luigi Cuccagni. I risultati delle sue indagini furono, sommariamente, affidati ad un saggio *The abbate Luigi Cuccagni*, pubblicato nel periodico « The Seven Hills Magazine » del giugno 1908, che lo Jemolo avrebbe potuto consultare con diletto, oltre che con profitto, chè l'autore vi ha spiegato una squisita ironia celtica, non priva di genialità, anche se viziata dal proposito di trovare ad ogni costo avvicinamenti sorprendenti fra giansenismo e modernismo. Da questa cronistoria dei rapporti fra il Cuccagni e il Tamburini lo Jemolo avrebbe potuto probabilmente ricavare qualche pro. Così non avremmo voluto (p. 108 n.) che, dopo le postille del Carducci al Parini, e le specifiche ricerche del Faggiotto, lo Jemolo continuasse ad attribuire al Venturi e al Lagomarsini quelle satire definitivamente rivendicate al Cordara.

Ma sopra tutto avremmo desiderato che lo Jemolo, giacchè ha creduto opportunamente di preporre alla sua esposizione del giansenismo italiano una così lucida e densa delineazione dell'essenza del giansenismo, avesse cercato più a fondo la natura del contrasto di cui è andato ad evocare le ultime propaggini italiane. Formulando simile desiderio noi non chiediamo del resto nulla che travalichi le sue convinzioni. Anche egli vede nel giansenismo una espressione contingente di un contrasto

eterno. Ma questo contrasto non è tanto quello dei pochi contro i molti (p. 28), dei rigidi contro i lassi, e dei pessimisti contro gli ottimisti (*passim*). Ciò può essere tanto generico, da divenire banale. Quali le ragioni assolute dell'ottimismo e del pessimismo, e quali le cause degli innumerevoli volti del loro conflitto nella storia ?

Aveva scritto Tertulliano nel suo *Apologetico* : « ci diciamo fratelli e l'appellativo eccita il loro (dei pagani) sarcastico furore : ma perchè fra loro, ogni nome di fraternità, ricavato dai vincoli del sangue, rappresenta una impudente menzogna. E pure siamo vostri fratelli anche noi, per diritto di natura, figli tutti di una stessa madre, sebbene voi siate ben poco uomini, perchè cattivi fratelli. Quanto più propriamente son detti e sono di fatto fratelli coloro che hanno abbracciato la fede nel medesimo Dio Padre, che si dissetarono alle fonti del medesimo Spirito di Santità, che, *generati dalle matrice della stessa ignoranza, dischiusero, nello stupore, le pupille alla luce della medesima verità* » (XXXIX. 8-9). A pochi decenni di distanza da Tertulliano, un filosofo, a Roma, insegnava che per concepire il male, l'intelletto umano doveva uscire da sè, come l'occhio doveva uscire dalla luce, che è il suo elemento congenere, per concepire la tenebra : ὥσπερ ὄμμα ἀποστῆσαν αὐτὸ φωτός, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, καὶ μὴ ἴδῃ τῷ καταλιπεῖν τὸ φῶς, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ'αὖ ἄνευ αὐτοῦ οἷόν τε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν ἵτα γένηται αὐτῷ ὡς οἷόν τε ἦν ἰδεῖν (*En.* I 8). Ecco il dilemma fra cui si muove, da due millenni la spiritualità del mondo mediterraneo. Il male è la nostra matrice, dalla quale usciamo solo in virtù di una luce proveniente dall'alto, che ci riscatta e ci rinnova, o è una negazione, per concepire la quale noi dobbiamo far forza a noi stessi, strappare al nostro occhio, la sua capacità visiva, per vedere, non vedendo ? La religione si attiene alla prima alternativa, la filosofia alla seconda. E le due anime, la semitica e l'ariana, che tutti, in diversa misura, ci portiamo dentro, oscillano perennemente fra l' una e l'altra visione fra cui corre non solamente una difformità astratta, bensì anche un divario completo di valutazioni, di prospettive, di ideali, che investe le finalità della convivenza sociale.

Razionalizzandosi e umanizzandosi sempre più il cristianesimo cattolico non sta irreparabilmente distruggendo i titoli della sua consistenza associata ? Ecco il quesito logico che la sconfitta del giansenismo ha lasciato alla storia del nostro pensiero religioso. E il quesito non è meno pungente perchè sempre meno avvertito.

E. Buonaiuti.

Maude D. Petre, *The Ninth Lord Petre or Pioneers of Roman Catholic Emancipation.* London, Society for Promoting Cristian Knowledge, 1928.

« Il cattolicismo è una galleria ricchissima di profili. E le vecchie famiglie inglesi ne hanno offerto, di caratteristica finezza. Per cui il

soggetto di questa biografia vuol essere interessante più per il tipo che personifica, che per le qualità strettamente personali » (p. 2).

E il tipo personificato è designato dalla Petre con mano maestra, che sa cogliere i chiaroscuri dello sfondo, anche quando essi attenuano la luminosità delle memorie di famiglie. Tracciando lo schema delle origini familiari del suo eroe, la Petre ha occasione di ricordare William Petre (1505-1572), fondatore della fortuna della casa. Contro la pittura apologetica fattane del Kuypers, essa riconosce che egli fu miglior politico, che cattolico, osservando « che vi sono momenti nei quali non è possibile abbinare il successo e il benessere » (p. 29). Di aforismi di questo genere, pieni di arguta finezza, è disseminato il volume, che, ricostruendo intorno alla figura di Roberto Edoardo Petre (1742-1801), il fortunoso periodo della prima emancipazione cattolica in Inghilterra e della campagna per l'affrancamento dalle leggi penali, ha modo di toccare i problemi più delicati, coinvolgenti il rapporto fra laicato e clero nel cattolicismo, fra potere politico e potere religioso nella chiesa. Le note storie dell'Amherst e del Ward sono dalla Petre completate e corrette, con una esplorazione e una valutazione molto più sagace del materiale documentario. Nessuna sorpresa che nel giudicare il conflitto fra il Butler e il Milner, fra Cesalpini e Ultramontani, essa stia per i primi contro i secondi. « Il cattolicismo, essa sentenzia nell'epilogo, è essenzialmente sociale, esso aspira ad una copia terrena della città celeste ; mal tollera l'interferenza e la influenza civile, più del protestantesimo col suo carattere individualistico. Per l'anima che è sola al cospetto di Dio, i diritti connessi della chiesa e dello stato sono materia più tosto indifferente. Per l'anima invece che ripone l'alimento della sua spiritualità in una società designata a questo scopo, quistioni di tal genere rivestono un'altissima importanza. Una società spirituale deve essere assolutamente indipendente : di simili indipendenza il Papato ha finito con l'essere considerato come l'organo essenziale. Ma il Papato ha anche mirato a tale temporale incarnazione del suo ideale da aver lasciato andare alla confusione e al pervertimento il suo carattere spirituale » (p. 326).

E. Buonaiuti

Stefanini L, *Il problema del bello e didattica dell'arte*, pp. 272. – *Il problema estetico in Platone*, pp. 203. Soc. Ed. Int., Torino.

La teoria estetica che l'A. difende nei due volumi, scritti per le nostre scuole medie, è un tentativo di conciliazione della estetica idealistica con la metafisica teistica. L'arte è anche per l'A. espressione e creazione, è l'attività per cui ciò che non è diviene, esiste ; si identifica col bello, che è l'orgoglio altamente umano di potere segnare sulle cose l'impronta della propria personalità. Ma l'artista umano non può creare se non imitando l'artista divino il creatore della natura ; dinanzi alla

natura egli non è il titano che sommuove ma lo scolaro che impara, il suo quadro, quello che dipinge con la sua fantasia e quello che dipinge col pennello, è sempre una copia imperfettissima dell'esemplare immutabile. Possiamo dirci iperbolicamente creatori e sovrani, possiamo vantare la nostra potenza, ma nella sincerità dello spirito ci riconosciamo emuli d'un Artefice magico, cui cerchiamo invano di eguagliarci, cui riusciamo a rapire appena una scintilla del genio creatore.

Creazione e imitazione insieme sarebbe perciò l'arte umana. Ma lo Stefanini pare non avvedersi che se l'arte umana è una copia imperfettissima dell'esemplare divino, la sua creatività svanisce, perchè la creazione consiste nel fare essere ciò che non è, non nel diminuire ciò che è: il quadro dell'artista è creazione perchè, pur non eguagliando in bellezza la natura, non ne è una pura copia, ma ha in sè qualche cosa che nella natura non è. In un sistema teistico, in cui ogni perfezione è già realizzata dall'eternità, l'uomo creatore non trova posto, anzi è una bestemmia, perchè è la pretesa di strappare a Dio la prerogativa per cui egli è Dio; vi è posto solo per l'uomo imitatore, per l'uomo che ritorna a Dio e per virtù dello stesso Dio. Se l'arte è creazione, la soluzione logica del problema estetico, in un sistema teistico, è la platonica: la svalutazione dell'arte umana perchè essenzialmente mimesi, e la cristallizzazione di essa in Dio.

L'A. discute a lungo nel secondo volume la concezione estetica di Platone; egli trova nell'Ippia Maggiore l'impostazione chiara di una antinomia, nella quale si dibatterebbe il pensiero platonico nei suoi ulteriori sviluppi e che non sarebbe risolta neppure nelle opere della maturità e della vecchiaia, dell'antinomia fra identità del bello col bene e la diversità del bello dal bene: il bello sarebbe il bene nel suo divenire nello spirito umano, sarebbe la capacità di fare e di esprimere comunque la nostra attività. Ma in realtà nell'Ippia non vi è che il postulato dell'identità bello-bene, e il rigetto di tutte le definizioni proposte del bello perchè a tale identità contrastanti. L'identità del bello col bene, col vero, con l'essere assoluto non è mai stata abbandonata da Platone; ciò che egli non riesce a mantenere è la trascendenza dell'assoluto e perciò del bello: come l'essere assoluto finisce per discendere nel mondo sensibile, così anche il bello anzi ogni bellezza sensibile non è per Platone che un raggio della bellezza trascendente.

Un'altra aperta antinomia esisterebbe nell'estetica platonica, la svalutazione e la condanna dell'arte come mimesi e *pathos* nella Repubblica e la sua celebrazione nel Convito e nel Fedro come eros e mania: l'arte sarebbe lo strumento con cui l'anima riconquista la sua natura divina, e l'estetica moderna, che concepisce l'arte come espressione e creazione, avrebbe nel Convito e nel Fedro il suo migliore commento lirico. Ma l'antinomia svanisce quando si pensa che l'arte, o meglio l'agire umano, celebrato nel Convito e nel Fedro non è quello condannato

nella Repubblica : nella Repubblica si condannano le imitazioni imperfette del mondo sensibile, tutto ciò che ci allontana dal mondo delle idee; nel Convito e nel Fedro si celebra la sapienza, ogni virtù e l'ispirazione divina, tutto ciò insomma che ci avvicina al mondo delle idee. Parimenti l'eros magnificato nel Convito non è il pathos condannato nella Repubblica : qui si condanna la passione per ciò che ci allontana dal mondo ideale, là si magnifica l'amore per questo mondo. Le condanne e le celebrazioni platoniche hanno quindi una piena coerenza logica, e di più Platone non si è mai allontanato dal concetto dell'arte come mimesi : anche le opere che più si avvicinano alla bontà e bellezza assoluta, oltre che prodotte, per virtù divina, sono sempre una imitazione imperfetta di essa.

Non è quindi l'estetica che concepisce l'arte come vera creazione che ha nel Convito e nel Fedro il suo migliore commento lirico, ma nel caso quella dello Stefanini. Le due teorie sono infatti identiche : per ambedue la bellezza è tutta realizzata in Dio e l'arte umana è necessariamente mimesi. Nello Stefanini manca solo la coerenza logica che è in Platone : oltre il riconoscimento del carattere esclusivamente imitativo dell'arte manca la svalutazione delle opere d'arte e la identificazione esplicita del bello col bene. Se la bellezza perfetta è in Dio le opere d'arte, perchè sensibili e inferiori di gran lunga alle opere della natura, debbono essere considerate come l'ultimo gradino nella scala delle bellezze ; la loro bellezza è niente in confronto di quella della sapienza e della virtù. La identificazione del bello col bene è pure inevitabile : il nostro A. si sforza di evitarla affermando che la bellezza è nella creazione divina, nella natura sensibile ; ma riconosce che arte e bellezza sono nella natura perchè sono nell'atto creativo di Dio ; il che val quanto dire che sono una cosa sola con la sua infinita perfezione e bontà. E la identificazione del bello col bene spunta ad ogni sua pagina : quando ci dice che ogni passo avanti è la realizzazione di un grado maggiore di bontà di verità e di bellezza ; che la maggiore bellezza si trova nella intuizione di uno spirito che più si è avvicinato allo Spirito ; che la meta della educazione e del progresso umano è di elevare lo spirito in modo che non giudichi bello se non ciò che è buono.

Ma identificare il bello col bene è ridurlo a una parola in più per indicare il bene, la realtà assoluta, è un distruggerlo. Col voler troppo nobilitare il bello ed allargarne i confini si è finito per ucciderlo; è questo il risultato che hanno ottenuto non solo lo Stefanini ma gli ideatori delle più moderne ed originali teorie estetiche. Se l'arte è creazione e se la realtà non è che creazione, a che si riduce il bello se non ad una parola in più per indicare la realtà che diviene ? Se, come insegna il Croce, l'arte è espressione di un momento di vita e se il momento di vita non si può vivere se non esprimendolo e se tutta la realtà è vita spirituale, che cosa è l'arte ? Davanti a una caduta così prepipitosa dell'arte, pro-

vocata dalla soverchia elevatezza del trono in cui si è voluta collocarla e dalla soverchia estensione del regno che si è voluto assegnarle, vien fatto di chiedere se la tanto disprezzata teoria che la considera come un sentimento non sia quella che meglio ne tutela il valore e la dignità. Se tutto ciò che è, è il bello, niente è bello. Per non distruggere la bellezza bisogna restringerne i confini; nè basta considerarla come la espressione del sentimento, il sentimento infatti si accompagna ad ogni attimo di vita, e bellissimo sarebbe anche il grido con cui diamo pieno sfogo ad un acuto dolore; la bellezza non è un solo sentimento, è una serie indefinita di sentimenti simili, ma vi sono innumerevoli altri sentimenti che coi sentimenti estetici nulla hanno a che vedere; il bello nasce sempre ad un parto con una rappresentazione, ma non con ogni rappresentazione è fermata come una qualità di essa, ma perchè lo spirito umano come obbiettivizza le proprie rappresentazioni così obbiettivizza anche i sentimenti che esse suscitano.

Così si comprende come tutte le definizioni del bello si rivelino insufficienti: il sentimento si conosce sperimentandolo, ma non si definisce. Il dire con lo Stefanini l'essenza del bello è il senso di libertà che ci esalta e inebria, è l'orgoglio altamente umano di potere segnare sulle cose l'impronta della nostra personalità, non è indicarne la natura ma confonderlo con sentimenti che col godimento estetico nulla hanno a che vedere: quando mi sento libero, quando riesco a trionfare, ad impormi, provo dei sentimenti ben diversi da quelli che sento quando ammiro un'opera d'arte o contemplo le meraviglie della natura. Lo Stefanini riconosce che non vi è bellezza che eguagli quella della natura, eppure se l'essenza della bellezza consistesse in ciò che egli dice, dovrebbe non solo sottoscrivere al paradossale giudizio del Croce, che è dei retori e degli ebbri affermare che un bel fiume, una bella montagna una bella figura umana sono superiori al colpo di scalpello di Michelangelo, ma negare bellezza agli spettacoli della natura e porla unicamente nei parti dell'ingegno umano. Infatti quando io dalla finestra del mio studio contemplo la mole imponente dell'Etna non sento nessun orgoglio di segnare su le cose l'impronta della mia personalità, mentre qualche compiacenza sia pur piccola del genere provo nel vergare queste righe di critica. Eppure, e in questo son certo che anche lo Stefanini mi darà ragione, l'Etna è bellissima, mentre la mia critica non lo è.

Francesco Dal Monte.

Stefanini L., *Il problema della conoscenza e l'educazione scientifica*, pp. 352. S. E. I. Torino.

L'idealismo cristiano di sapore giobertiano che l'A. espone in questo manuale vorrebbe essere una rielaborazione dello spiritualismo teistico in conformità alle nuove esigenze del pensiero, in altri termini una trasformazione in senso teistico dell'idealismo oggi in voga. L'A. è persuaso che il ritorno alla trascendenza cattolica non si possa ottenere

con una semplice ripetizione dei motivi e delle formole del passato, ma neppure mantenendo i presupposti del soggettivismo kantiano; questo è stato l'errore del modernismo che si è così meritato gli anatemi della religione e della filosofia. A noi sembra però che nella teoria dell'A. il superamento del soggettivismo kantiano sia solo postulato, come semplicemente postulata è la trascendenza divina.

Egli comincia idealisticamente affermando che il pensiero è essenzialmente ed unicamente creazione, ma poi finisce col dire che il pensiero umano è un ricreare il pensiero divino, cioè lo stesso essere delle cose. La verità è così il tentativo di approssimare la mente umana alla mente divina: *mentis humanae et divinae adaequatio*, tentativo che non potrà mai aver completo adempimento perchè in tal caso noi ci identificheremmo con Dio: noi siamo perciò creatori di fenomeni, ma non in senso kantiano, in senso invece di realtà parziali, mentre il numeno è il residuo della differenza tra la creazione umana e la creazione divina.

Ma dov'è la prova dell'esistenza di un pensiero divino trascendente e della nostra graduale adeguazione ad esso? La prova sarebbe data dalla resistenza che la sensibilità oppone al nostro pensiero, dal fatto che questo non si riduce a un unico atto, ma è un conato incessante per progredire, un continuo superamento di un limite che la nostra creatività non pone ma subisce. Ora non saremo noi a chiedere all'A. la prova della esistenza di un tale limite noi che non siamo idealisti, perchè troppo viva ne abbiamo sempre avuto e continuiamo ad averne la coscienza, anche dopo aver letto tutti i libri del Gentile, ma dobbiamo ben chiedergli la prova della identificazione di esso con un infinito pensiero divino. Se il limite è sensibilità e non pensiero; che cosa possiamo affermare di essa oltre la sua esistenza? Non a Dio quindi essa ci conduce, ma alla kantiana cosa in sè. E anche ammesso che il limite sia il pensiero divino, chi ci assicura che il nostro sia una graduale adeguazione a quello; perchè non potrebbe esserne un graduale allontanamento?

Il Gioberti comprese questa difficoltà e perciò postulò, anche nella *Protologia*, l'intuito ontologico e la riflessione su di esso, la parola, come rivelazione, onde il creare umano, non ostante lo scalpore che i nostri idealisti vi hanno fatto attorno, si riduce in lui al creare di Dio nell'uomo, all'essere l'uomo guidato da Dio alla verità già creata. Lo Stefanini ha creduto potere eliminare l'intuito e concepire il pensiero umano come per sè creativo; ma in tal modo si è posto nella impossibilità di superare non solo il soggettivismo kantiano ma ancora il protagoreo: se il pensiero umano è creazione soggettiva, che cosa prova la sua conformità al divino, anzi la esistenza di un pensiero divino? La trascendenza divina e l'*adaequatio* del pensiero umano restano quindi senza giustificazione alcuna nella dottrina dell'A. e questa non può quindi evitare gli anatemi della filosofia.

Riuscirà essa ad evitare almeno gli anatemi della religione? Se il nostro pensiero è una graduale adeguazione del divino e perciò un con-

tinuo indiamento, a che si riduce la distinzione fra l'ordine naturale e il sopranaturale ? E se l'essere delle cose è il pensiero divino, a che si riduce la stessa trascendenza di Dio ? Non per nulla l'Aquinate scrisse, che la scienza divina è non già le cose, ma *causa rerum et in quantum habet voluntatem coniunctam*. E se l'uomo è creatore, dove va a finire il primo articolo del *Credo* ?

Potrà lo Stefanini essere più fortunato dei modernisti, ma più in regola di loro con la filosofia e con la religione non ci pare che lo sia.

FRANCESCO DAL MONTE.

STEFANINI L., *Il problema religioso e didattica della religione*, pp. 336. S. E. I. Torino.

L'accostamento di opposti indirizzi di pensiero in questo manuale raggiunge proporzioni anche maggiori che negli altri. L'A. ha creduto di meglio difendere la causa del teismo amalgamando insieme i più disparati indirizzi del pensiero teistico, senza dimenticare il concetto antiteistico dell'uomo creatore.

L'argomento che egli mette avanti per dimostrare l'esistenza di Dio è d'origine blondelliana: Dio esiste perchè è il compimento dello uomo, perchè solo in lui e non nei prodotti del suo spirito arte, ragione, scienza l'uomo può trovare la pienezza della vita, il soddisfacimento delle sue più profonde esigenze, in una parola la felicità. Ora anche se l'argomento in sè stesso avesse valore, anche se un ideale dovesse preesistere già realizzato per il solo fatto che l'uomo sente il bisogno di raggiungerlo, non potrà mai averlo per chi concepisce l'uomo come creatore e perciò come realizzatore dei suoi ideali.

Ma l'A. presenta la sua dottrina non come blondelliana, ma come conforme ai principi della scuola neo-scolastica e saldamente aderente alla tradizione del pensiero cristiano; non dimentica quindi le diverse correnti del pensiero medievale, cerca anzi di trarre profitto da tutte. Egli osserva che la validità degli argomenti *a priori* o deduttivi dipende dall'avere inconsapevolmente accolti elementi induttivi, e che altrettanto si deve dire per quelli *a posteriori* o induttivi. La prova dell'esistenza di Dio non è solo *a priori* nè solo a *posteriori*, ma è tutt'e due insieme: le cose ci rendono comprensibile Dio, ma Dio ci rende comprensibili le cose; non avremmo nessuna idea di Dio se non avessimo esperienza della perfettibilità della natura e della spirito, non avremmo questa esperienza se non avessimo l'idea di Dio. In tal modo può, e con quello *inconsapevolmente*, egli riesce, non ad accordare S. Anselmo, S. Bonaventura e S. Tommaso, ma a dar torto a tutti, a riconoscere l'insufficienza di ambedue le correnti di cui si alimenta il pensiero scolastico. Inoltre il suo argomento induttivo deduttivo non è la conciliazione in una sintesi superiore delle due unilaterali correnti scolastiche, ma il loro semplice accozzo. Il dire che l'uomo non avrebbe fatto un sol passo in avanti

e in alto se l'idea di Dio non fosse stata presente al suo spirito prima ancora di incominciare, è riconoscere che l'esistenza di Dio è il *primum cognitum*, l'innata ; ma se è tale non è più vero che essa sia l'*ultimum cognitum* che vi si arrivi dallo spettacolo della natura, dallo studio del proprio animo, che essa sia il culmine della filosofia. E questa non può essere più concepita come un passaggio da intuizione ad intuizione, cioè come arte e creazione come anche dice l'A., ma come semplice deduzione da una suprema verità.

Anche a proposito dell'intellettualismo, volontarismo e fideismo, troviamo il semplice accostamento non la sintesi armonica. L'A. asserisce che la filosofia stessa è la prova della esistenza di Dio, perchè fornisce quella sintesi suprema del sapere che resterebbe incompiuta se non si giungesse fino a Lui, e che la filosofia è ragione senza fede. Sembrerebbe quindi che bastasse la ragione per giungere a Dio ; ma altrove ci dice che si deve andare a Lui col cuore, colla mente, colla volontà, con l'anima intera ; che il vero deve essere amato per essere adeguatamente compreso, ed anche che alla base di ogni dimostrazione sta un atto di fede e che la ragione dimostra con certezza una cosa sola : che non basta a se stessa. La stessa intuizione è per l'A. un atto di fede, e perciò la stessa ragione finisce per identificarsi con la fede non essendo essa come egli afferma che un passaggio da intuizione ad intuizione. La fede poi è adesione libera dell'intelletto e della volontà, ravvalorata dalla grazia.

Ma se è così, non è più possibile parlare di conoscenza filosofica e di prova filosofica dell'esistenza di Dio, ogni conoscenza umana si riduce infatti a rivelazione divina. È vero che tutto il sistema delle deduzioni non si ricava da una o da pochissime verità intuitive, è vero che la intuizione non è solo ai margini del pensiero ma ne segue ad ogni passo il processo dialettico, è vero che ogni atto della ragione come procede da una intuizione così ad una intuizione conduce, ma la intuizione non è la fede : quella è certezza con evidenza, questa senza evidenza. Inoltre ambedue scaturiscono dalla stessa fonte, dal soggetto, e hanno perciò lo stesso valore, soggettivo cioè e relativo ; e ciò che per l'un soggetto è intuizione, per l'altro può essere fede o anche falsità, errore. Per noi ad esempio l'affermazione di Dio non è la soluzione del problema della vita e della realtà tutta, ma è la posizione di problemi innumerevoli e formidabili, fede quindi al massimo, ma non mai intuizione.

Francesco Dal Monte.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

George Foot Moore, ci scrivono dall'America, sta per ritirarsi dall' insegnamento. Se si comprende facilmente il suo desiderio di riposo, non si può al tempo stesso fare a meno di constatare che l'Università Harvard, concedendo maggior libertà allo studioso, perde un grande insegnante, uno dei suoi elementi migliori.

L'influenza da lui esercitata si svolgeva — se mi posso fidare di ricordi e impressioni personali — molto meno attraverso le lezioni accademiche, frequentate da alunni di preparazione diversa, e per la maggior parte troppo giovani, che nelle esercitazioni, nei colloqui, attraverso i suggerimenti e l'esempio. Questo è vero di ogni maestro, in qualunque scuola. Ma del Moore si può forse dire, con maggior verità che in tanti altri casi, quello ch'ebbe a notare una volta il Lake : i primi suoi scolari sono stati sempre i colleghi. Questi, meglio che i giovani, sono in grado di apprezzare quello che veramente colpisce nel Moore, più che la vastità dell'erudizione o la potenza della sintesi : l'*habitus* scientifico, l'onestà del ricercatore, quasi meticolosa, fino allo scrupolo, e l'attività infaticabile. Quante volte, ritornando a tarda sera nella modesta *Divinity Hall*, mentre un vento furibondo pareva volesse spazzar via ogni cosa ; o in certe sere primaverili, ch'erano per l'unico italiano un vero sollievo e gli accrescevano la nostalgia di Roma indimenticabile, vedevamo ancora accesa, nello studio tranquillo, la lampada, testimone della fatica di colui che la mattina dopo usciva a passi misurati, alquanto curvata l'alta persona, con una cartella sotto il braccio, per la consueta lezione.

Era, questa, una autentica lezione. Voglio dire che il Moore, almeno allora, soleva leggere. Ma s'interrompeva di quando in quando : sia che l'argomento si facesse difficile, e occorresse una delucidazione, sia che gli sembrasse di dover aggiungere qualche cosa, sia, di quando in quando, per una breve battuta umoristica. Si diffondeva allora per l'aula una larga risata, e ci s'accorgeva che l'uditori erano giovanissimi. I più attempati, e avvezzi da più lungo tempo a sedere su panche di scuola, riconoscevano a volo certe storielle. Ma per essi era riserbato dell'altro.

C'erano le esercitazioni del mercoledì sera, dalle otto alle dieci. Ci si adunava nello studio di lui, senza nessun apparato accademico. Riferiva uno su di un testo, poi s'apriva la discussione. Moore ci lasciava parlare. Poi chiedeva la fonte di questa o quella asserzione. Ed eccolo cercare i testi, confrontarli, discuterli : man mano le questioni si chiarivano, gli equivoci o gli errori diventavano evidenti, le idee s'associavano, le conclusioni s'incatenavano e saldavano in sintesi. L'ora era trascorsa da un pezzo senza che ce ne avvedessimo. Quindi egli congedava con un largo gesto noi, stanchi, e si rimetteva al lavoro, per sè

e per la scienza. Era nel corso di queste esercitazioni che con una frase, talvolta una parola od un gesto, veniva messa a posto una questione, giudicata, dopo la prova dei fatti, una persona od un libro. Avevamo appreso a guardarci da certi complimenti, ad apprezzare certe battute che, date leggermente e come per ischerzo, colpivano a fondo. Ma s'era anche appreso a diffidare di noi stessi, ad essere vigili, a non fidarsi dell'apparentemente facile, a cogliere — starei quasi per dire, a *fiutare* — il problema.

Pochi studiosi presentano, oggi, una personalità così interessante come quella del Moore, la cui figura potrebbe essere assunta a rappresentare, tipicamente, lo svolgersi della cultura americana dalla metà del secolo scorso in poi, dapprima sotto l'influenza tedesca, poi con indipendenza sempre maggiore, fino a liberarsi dai suoi caratteri provinciali e alla costituzione, in alcune grandi università, di centri di attività scientifica di prim'ordine, lasciando a mano a mano ad altri istituti il compito della diffusione e della volgarizzazione. Ma anche poche figure di studiosi si possono paragonare, per larghezza di preparazione e di vedute, al Moore, che alla fortuna di aver potuto assorbire la cultura classica fin quasi dall'infanzia, sotto la guida paterna, ha aggiunto quella di un senso linguistico assai vivo, che lo rende non solo un maestro nel campo della filologia semitica, ma buon conoscitore (cosa rara, in America e altrove, fra i non specialisti) anche delle lingue romanze. Si aggiunga la preparazione filosofica iniziatasi sui pensatori della Grecia, continuata durante gli studi teologici ; e l'acuirsi del senso storico, non solo sui libri, ma nel seguire giorno per giorno l'evoluzione, oltre che dell'Europa, del suo paese, nel momento più significativo. Così ci spieghiamo come il giovine, che nel 1872, ventunenne, usciva dall'Università Yale baccelliere, e nel 1877 dall'*Union Theological Seminary*, abbia potuto continuare, anche nei brevi anni della sua pratica pastorale, la preparazione scientifica : tanto da poter essere chiamato ad insegnare ebraico nello *Andover Theological Seminary* (1883) per passare poi, con l'affiliazione di questo istituto all'Università Harvard, come successore del Toy, alla cattedra di storia delle religioni. Fin dal 1895 egli aveva pubblicato, nell'*International Critical Commentary* il suo commento, fondamentale, al libro dei Giudici ; del quale pubblicava criticamente il testo, dopo aver poderosamente contribuito a spiegarne la composizione, nella nota *Bibbia policroma*. La fiducia del Cheyne e di altri lo chiamava a collaborare all'*Encyclopaedia Biblica*, per cui ha dettato importanti articoli (tra cui quello, monumentale, sul Sacrificio) e, anche come membro del comitato di redazione, alla *Jewish Encyclopaedia*. La serie dei contributi speciali, in riviste, atti accademici, altre pubblicazioni scientifiche, si accresceva continuamente ; ed appariva chiara la propensione sempre maggiore del Moore, come filologo e come storico, per la letteratura rabbinica. Ciò non di meno, egli dava ancora, nel 1913, alla *Home University Library* il compendio sulla *Letteratura del Vecchio Testamento*,

e, nel 1914, la conferenza sulla Metempsicosi, in cui le origini e la diffusione di questa credenza presso vari popoli vengono agilmente rintracciate e messe in evidenza; poi, frutto dell'ormai lungo insegnamento, i due volumi della Storia delle Religioni (I, 1913, 2ª ed. 1920; II, 1919) e quindi *The Birth and Growth of Religion* (1913); finalmente il monumentale *Judaism*, di cui si aspetta con impazienza il terzo volume. Salvo quest'ultima, le altre opere più importanti del Moore sono ormai tradotte, e ampiamente diffuse in Italia. Quello ch'è intraducibile e incomunicabile a dei semplici lettori è invece la passione per la ricerca, sostenuta da un vivo senso storico e da una fede, che può essere sembrata anche manchevole o fredda a qualcuno, ma, se meno appariscente, non è meno profonda. Ed è con un senso di particolare gratitudine che un italiano, il quale non si dimenticherà mai d'essere stato suo discepolo, ha accolto l'invito di dirgli, da queste pagine, che i cultori italiani degli studi storico-religiosi gl'inviano con particolare calore auguri e plausi, quali senza dubbio vengono a lui da ogni parte del mondo dotto.

A. P.

« **Multa renascentur** ». — Ce ne spiace per la pavida miopia di coloro — e sono legione — i quali non sanno affrontare un qualsiasi argomento di critica religiosa, senza aggiungere una pietra di rito alla « grave mora » sotto cui si suppone schiacciato per sempre il modernismo. Ma non si sostiene alla disperata, per un ventennio, una lotta impari e amara; non ci si acconcia alla posizione ingratissima di sepolti vivi, prendendo atto, con rassegnazione, così degli epicedi cantati sull'avello come delle palate di terra gettatevi su dai più consanguinei, al modo dei funerali giudaici; senza aver diritto di trasalire poi di emozione quando si sente improvvisamente pullulare la vita intorno e quando si avvertono, traversanti l'aria, voci di sopravviventi, venute a riscaldare l'attesa e a convalidare la speranza.

« The Atlantic Monthly » — la « Nuova Antologia » americana, con cinquant'anni di vita e trecentomila abbonati — ha inaugurato il 1928 con una serie di articoli sensazionali, dovuti alla penna di un anonimo (ne prenda nota il decandentissimo autore della *Vita di Antonio Fogazzaro*) prete cattolico degli Stati Uniti, con questo titolo: *La chiesa cattolica e lo spirito moderno* (*The Catholic Church and the Modern Mind*). John Hearley li ha presentati ai suoi lettori con un proemio fine e vivo. Vale la pena di spigolare pure da esso, non solamente perchè inquadra suggestivamente la sagoma dell'ignoto ecclesiastico che ha affidato al cattolicismo americano, attraverso la grande rivista di Boston, il suo *fidei commissum* ma anche perchè l'Hearley, con la sua brillante presentazione, corrobora la requisitoria e le prospettive del suo ignoto amico. L'Hearley innesta il racconto del suo primo incontro con lui a Canterbury, sulla evocazione della sua odissera religiosa, iniziatasi con la educazione cattolica e conchiusasi nell'aspettativa di una rinascita cristia-

na. In questa odissea, una prolungata residenza a Roma segnò un'ora saliente : « Roma ! — Signora del mondo, la città santa, la città dei papi, la città eterna. — Io, ricorda l'Hearley, mi coniai a mia volta un titolo per lei : — il tabernacolo del mondo. — La mia giovanile fantasia si era raffigurata Roma come il Santo dei Santo, come l'altare marmoreo del cattolicismo universale. Mi ero sognato che questo punto focale della religione del mondo sarebbe stato capace, per virtù di magia, di racconciare il frantumato vaso della fede. *Ave Roma* ! Roma mi si rivelò invece, come altra volta a dei famosi libellisti, come — la cucina del papa. — Senza odore di santità. Migliaia di pentole in ebollizione, immaginate della politica, tenute ad alta temperatura dal clericalismo. Mani abili vi manipolano la lista per la chiesa mondiale. Dovunque il clero e il laicato cattolico vi si uniformano, meno che in Italia. *Vale Roma* ! ». L'Hearley si dilunga sulla sua crisi religiosa a Roma. Al suo epilogo, cadde in Inghilterra, l'incontro con l'ecclesiastico, che a dieci anni di distanza, gli avrebbe consegnato il memoriale che vede ora la luce. A lui, l'Hearley confessò il suo esodo religioso. « Entra in chiesa — gli rispose — e manifesta una intenzione retta al cospetto del Maestro. L'Iddio dell'umanità ridrizzerà la tua sconquassata casa religiosa. L'amore ne è il divino padrone ». L' Hearley espone i risultati di un'inchiesta compiuta agli Stati Uniti per assodare di quali idee si nutrisse il gruppo di ecclesiastici americani a cui il suo interlocutore di Canterbury mostrava di appartenere : « Nell'intimo della loro coscienza essi mirano ad interpretare la chiesa in termini di esperienza personale e di scienza moderna. Il feticcio della autorità ecclesiastica si fa per loro sempre più intollerabile. » Avendo domandato perchè simile stato di animo sia tenuto segreto, si è sentito rispondere : « Perchè i modernisti cattolici da questa parte dell'Atlantico come dall'altra vagheggiano una rivoluzione religiosa pacifica, nell'ambito della chiesa..... Il modernismo cattolico non è altro che un tentativo onesto e santo di risuscitare la chiesa adogmatizzata dei primi tre secoli. » L'Hearley era dunque ben preparato a ricevere il testamento del suo amico. Chè di testamento si tratta (« c'è qui, sentenzia l'Hearley, la filosofia modernistica della religione cattolica romana »). L'anonimo lo ha trasmesso a lui con questo messaggio : « Udii altra volta la tua confessione. Vuoi udire oggi la mia ? Poi, la pubblicherai anonima. Vi può traspirare una forza per qualche anima morente. È il soffio della mia anima, mentre il mio corpo, come una ruota, gira ».

Il modernismo di cui l'anonimo si fa patrocinatore è dei più radicali. Arieggia, tanto per intenderci, quello delle così maltrattate « Lettere di un prete modernista ». Se ne giudichi da qualche brano : sono, con speciale violenza, prese a partito la formazione del clero e la scienza teologica ufficiale. « Per quanto lo possa intimamente desiderare, il prete cattolico non può raccomandare al suo gregge il salutare esercizio della riflessione personale. Può battergli in petto un cuor d'oro, egli deve

essere sempre, al cospetto del suo popolo, un pedagogo mediocevale. Per esser fedele al suo incarico, deve essere un reazionario. Deve predicare ed interpretare l'insegnamento del Cristo a norma dello spirito di uomini che mai poterono pensare ad un'epoca o ad un paese, come quelli in cui viviamo. Ogni sua enunciazione pubblica deve conformarsi all'esemplare di questi interpreti ufficiali, asserragliati intorno al Vaticano. Roma esige un'assoluta soggezione intellettuale. Ogni atteggiamento discorde basta a rendere sospetti. La Santa Sede si riserva il diritto di condannare, senza discolpa, per ogni opinione difforme dalla ortodossa. E il prete si sottomette umilmente, bassamente, se vuol conservare il suo posto. Ma molti sono ribelli nell'anima. Il mondo sarebbe pieno di stupore se conoscesse la moltitudine di preti che lottano, presi fra il desiderio di rimanere fedeli all' ecclesiasticismo, e il grido di tutto il loro essere che insorge contro il sistema. E non si tratta dei frivoli, degli sventati, dei negligenti, degli indegni. Son quelli invece che hanno aperto il fanatico muro, innalzato intorno ad essi durante gli anni del tirocinio seminaristico. Son quelli che hanno acceso la lampada di mezza notte, e, a prezzo di inenarrabili sforzi, sono assurti al possesso del più alto privilegio: quello di un proprio pensiero. Costoro vedono molto bene che la religione nella chiesa cattolica è divenuta un complesso e indigesto ammasso di leggi, di dogmi, di pratiche, che nulla ha che fare con la fede semplice dei primi secoli. Essi soffrono della loro debolezza. Non la paura li trattiene. Più tosto la grande bontà. Non vogliono scandalizzare le anime devote, nutrite di fede semplice. Amano il popolo: amano la chiesa. Non possono levar la protesta contro il flagello della burocrazia ecclesiastica, senza far torto a questo duplice amore ».

Che l'anonimo prete modernista americano non abbia fatto del millantato credito accennando alla falange di quelli che ne condividono il pensiero, è mostrato dal rumore sollevato dalla comparsa dei suoi primi articoli. « The Atlantic Monthly » del marzo dà una serie di frammenti di lettere, che ne sono state occasionate. Non mancano, s'intende, i critici aspri e le ritorsioni feroci. Ma non mancano nè pure le chiare voci di consenso. Un prete scrive: « Poteste voi valutare l'ampiezza di questo sentimento di aspettativa, le vostre più vaste previsioni sarebbero superate. Ovunque vive un pensiero, si affretta il giorno nel quale la vecchia cecità sarà soppiantata dal vero spirito di Cristo, dal suo semplice messaggio, dalla sua rinuncia ad ogni pompa mondana, e la stupida, bigotta intolleranza, praticata come una farisaica santità, da una schietta applicazione della regola aurea. Tutti noi aspettiamo il condottiero. E il grande sogno, un culto cioè moderno e sincero nella chiesa cattolica americana, sarà una realtà ». E un altro sottolinea: « D'ogni parte sappiamo di compagni che concordano con noi, i quali pregano e operano per lo spuntar di quell'alba, che ci porrà in grado di condurre a Lui il nostro popolo, senza venir meno all'amore che gli portiamo. Ci prepariamo all'esodo, aspettando il Mosè, che ci guiderà nel cammino. Alcuni di noi pensano anzi

di averlo trovato. Ma, comunque, i non più ciechi, quelli che non chiudono gli occhi alla verità, si preparano. Può darsi che debba passare ancora un decennio, o una generazione, prima che scocchi la nostra ora ».

e. b.

Una « damnatio memoriae ». — Un particolare poco notato relativo ai caratteri e al significato della enciclica *Mortalium animos* contro il così detto movimento pan-cristiano per la riunione delle chiese, è che essa ha rappresentato una condanna postuma ma piena dell'atteggiamento e dell'operato del venerando cardinal Mercier. È quel che risulta da un confronto per quanto sommario e superficiale fra il testo del documento pontificio e il resoconto ufficiale testè pubblicato delle memorande conversazioni di Malines, tenutesi sotto gli auspici e la presidenza del Mercier fra il 1921 e il 1925 (*The conversations of Malines — Les conversations da Malines*. Oxford, University Press). Il contrasto fra il tono serbato da ambe le parti, l'anglicana e la cattolica, nel corso delle discussioni e il tono spiegato dal documento curiale nella riaffermazione astiosa e rude della intransigenza romana è quanto di più deciso e inconciliabile si sarebbe potuto immaginare. L'ispirazione tollerante e longanime, che aveva avvivato le conversazioni, circola ancora per entro alla lettera che il 25 ottobre del 1925 il Mercier dirigeva all'arcivescovo di Canterbury, in tono di fraterna e deferente solidarietà: « la nostra situazione — scriveva il Mercier adoperando un plurale che abbracciava il pastore anglicano e quello cattolico — ci impone il dovere di considerare le condizioni generali da un angolo visuale più alto, con intenti più profondamente soprannaturali. Noi possediamo grazie inerenti al nostro stato che ci pongono in grado di dirigere le coscienze e di compiere atti di autorità... È in uno spirito di apostolato che, fin dal primo giorno, nel mio abboccamento col venerato Lord Halifax e con l'abbate Portal, io ho riguardato la mia partecipazione alle conversazioni che i miei interlocutori mostravano di desiderare di avere con noi. E quando, nel gennaio 1924, io ho esposto al mio clero e ai miei diocesani la parte spiegata nelle nostre riunioni, la consideravo sotto la medesima luce. Ho evocato allosa la parola di Leone XIII: — i grandi eventi storici si sottraggono ai calcoli umani. — E quasi presentendo e paventando la loro impazienza, rammemoravo l'insegnamento di san Paolo sulla fonte unica della fecondità dell'apostolato.. E aggiungevo: — il successo tarda a venire e le vostre trepidazioni vi sembrano sterili. State in guardia. La natura e le sue inquietudini vi traggono in inganno. Uno sforzo caritatevole non è mai invano. Mietitori d'anime, noi dobbiamo seminare col sudore della nostra fronte e, di solito, nelle lacrime, avanti che scocchi l'ora della raccolta. Quando essa suonerà, un altro verisimilmente avrà preso il nostro posto — ». Era come il *fidei commissum* del cardinale. Quando alla metà di ottobre del'26 le conversazioni erano riprese, sebbene lo spirito del defunto porporato aleggiasse ancora intorno agli intervenuti, il suo posto era vacante. Il processo verbale che

volle essere un bilancio poteva ispirarsi ad un ottimismo fiducioso. Sarebbe sopravvenuta un'amara delusione: l'enciclica del gennaio 1928. Sarebbe malvagio e cieco non valutare le formidabili difficoltà fra cui Roma, stretta ai piedi delle pastoie delle sue ultime definizioni conciliari, muove i suoi passi. Essa teme evidentemente lo scandalo emanante da ogni concessione e da ogni disdetta del suo non lontano passato. Ma lo scandalo è la schematezzazione spirituale dell'orrore per la stupefacente novità che è in ogni creazione della vita. E ci sono ore nella storia nelle quali lo scandalo lo si vince ad una sola maniera: esasperandolo. *e. b.*

Fantasia medioevale. — G. G. Coulton è una singolare tempra di medievalista. Il suo modo di selezionare e di interpretare i documenti e le fonti tradisce un presupposto, di cui egli del resto non fa alcun mistero. Lo troviamo, ad esempio, formulato anche in una pagina di questa seconda edizione della sua *Life in the Middle Ages*: selected, translated and annotated, che, apparsa la prima volta nel 1910, ricompare ora suddivisa in quattro volumi (Religione, Folk-Lore and Superstition; Chronicles, Science and Art; Men and Manners; Monks, Friars and Nuns), di cui solo il primo ha veduto la luce (nelle «Cambridge Antologias»; 1928). «La migliore introduzione alla storia dei secoli decimoquinto e decimosesto sarebbe una catena di tratti nei quali uomini di chiesa dei cinque secoli precedenti esprimono il loro disperato pessimismo sul loro tempo. Una catena di tal genere riempirebbe un bel volume: poichè nel medio evo il pessimismo non è circoscritto, sporadiamente, ad un Carlyle o ad un Ruskin: ma è il tono predominante di tutti, o quasi tutti, coloro che s'indugiano a giudicare il mondo circostante» (p. 199). E il Coulton continua: «Nonostante tutto quel che vi è di torbido e di deprimente nell'età nostra, nonostante tutta l'eredità di inquietudine e di male lasciata dalla grande rivoluzione religiosa del secolo decimosesto, non si deve dimenticare che il passato era stato anche peggiore.» Altri prima e meglio quel che non potremmo far noi ome il Masterman, hanno deplorato l'unilateralità e i. sensibile partito preso cui un presupposto di tal genere conduce nella scelta dei passi introdotti nella antologia. E di fatto una specie di satira e di parodia antiecclesiastica e antimonastica esce dall'insieme di questi passi, che il Coulton con abile accortezza va spigolando negli scrittori medioevali, da Raul Glaber a Guiberto di Nogent, da Cesario di Heisterbach a Matteo Paris, da Tommaso di Chantipré a Giovanni Gower, da Odone Rigaldi a Cristina di Stommeln. Anche le illustrazioni sono scelta con qualche lepida malizia. Come la dice lunga ad esempio quella figura di monaco, in atto di bere da una capace ciotola, mentre il boccale continua ad attingere dalla botte aperta, che il Coulton ricava da una miniatura del manoscritto Sloane 2435 e a cui appone la leggenda: «The cellarer at work!». *e. b.*

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1928